

GOVERNMENT OF INDIA  
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY  
**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY**

---

ACC. NO 39798  
CALL NO. 294.1M/Hil

D.G.A. 79.

39798



ACC. NO.

39798

A.N.  
~~LIBRARY~~

# Vedische Mythologie - vol. 2

von

39798

Alfred Hillebrandt.

Vol. 2

Zweiter Band.



D 6417

Usas. Agni. Rudra.



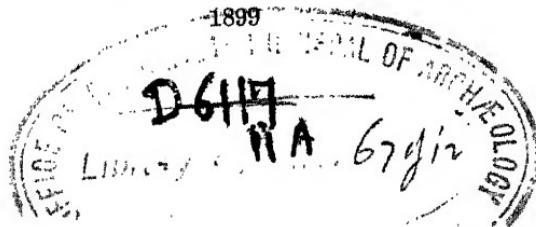
294.1M

Hil

Breslau

Verlag von M. & H. Marcus

1899



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 327.92

Date 3.04.63

Call No. 294.1M/Hil

39998

## Inhalt.

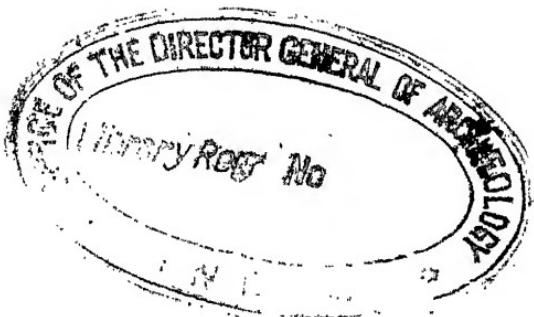
	Seite
Einleitung zum 2. und 3. Bande . . . . .	1—21
<b>Uṣas</b> . . . . .	<b>23—53</b>
a) Uṣas und der Jahresanfang . . . . .	26
b) Uṣas und die Manen . . . . .	29
c) Die drei Uṣas . . . . .	33
d) Uṣas und die Rinder . . . . .	35
e) Uṣas und die Sonne . . . . .	39
Sūryā . . . . .	41
f) Uṣas und die Nacht . . . . .	44
Saramā . . . . .	48
Viraj . . . . .	50
Uṣas und Prajāpati . . . . .	52
<b>Agni</b> . . . . .	<b>55—154</b>
Allgemeine Charakteristik . . . . .	57—67
A. Die Hervorbringung des Feuers . . . . .	67—77
1. Die beiden Araṇī's	
1. im Ritual . . . . .	67
2. im Ṛgveda . . . . .	70
2. Andere Arten der Feuererzeugung . . . . .	73
B. Die Zeit der Feueranlegung . . . . .	77—83
C. Die Pflege des Feuers . . . . .	84—88
D. Die drei Feuer im Ritual . . . . .	88—95
Die drei Gharma's oder Mahiman's . . . . .	95

## IV

---

<b>E. Die drei Feuer im Rgveda . . . . .</b>	<b>96—118</b>
a) Das Dakṣināfeuer im RV. . . . .	98—110
1. Narāṇaśa . . . . .	98
2. Kavyavāhana . . . . .	107
Tānūnapāt . . . . .	110
b) Das Āhavanīyafeuer im Rgveda . . . . .	112—118
<b>F. Das Sabhya- und Āvasathyafeuer . . . . .</b>	<b>118—126</b>
Sacra Publica . . . . .	121
<b>G. Agni und der Blitz . . . . .</b>	<b>126—134</b>
<b>H. Die Götter und Agni . . . . .</b>	<b>134—148</b>
a) Die Götter setzen Agni ein . . . . .	134
b) Die Götter und die Sonne . . . . .	135
c) Agni's Flucht . . . . .	137
d) Agni's Versteck . . . . .	142
1. in den Wassern . . . . .	143
2. im Holze . . . . .	146
<b>I. Mātariçvan . . . . .</b>	<b>149—153</b>
<b>Anhang: Über einige Geschlechter des Feuerkultus . . . . .</b>	<b>155—178</b>
1. Aṅgiras . . . . .	156
2. Bhṛgu . . . . .	169
3. Atharvan . . . . .	173
<b>Rudra . . . . .</b>	<b>179—208</b>
a) Rudra im Ritual . . . . .	182
b) Rudra und seine Jahreszeit . . . . .	191
c) Rudra's Waffen . . . . .	192
d) Weiteres aus dem Ritual . . . . .	196
e) Im Rgveda . . . . .	201
f) Rudra's Namen . . . . .	203
<b>Anhang: Noch einmal Soma . . . . .</b>	<b>209—240</b>
naicāgākhā . . . . .	241

---



Seit ich den ersten Band meiner Vedamythologie der Öffentlichkeit über gab, ist eine Reihe wichtiger Arbeiten, die denselben Gegenstand, sei es zusammenfassend sei es monographisch behandelten, erschienen und hat mir Veranlassung gegeben, meinen Weg aufs neue zu prüfen. Ich bin damals der Meinung gewesen, dass die vedische Mythologie sich auf sorgfältige Exegese der Texte und auf den Kultus aufbauen, dass sie ein Zweig der Vedaphilologie sein müsse und klassisches Sanskrit wie Anthropologie nur als Hilfswissenschaften gegenüber dieser Aufgabe in Betracht kommen könnten. Bis heut bin ich bei dieser Meinung verblieben. „Our first duty is to try to interpret the Veda from itself“<sup>1)</sup>). Es liegt mir fern, den Wert der Völkerkunde für die allgemeine Erkenntnis mythologischen Denkens oder die Vorzüge, die ein guter Kenner der späteren Litteratur Indiens für die vedische Zeit mitbringt, zu unterschätzen, aber es scheint mir, als ob man begäne, der vedischen Welt ihr Recht zu verkürzen und zu vergessen, dass ihr Inhalt sich weder mit dem Gedankenkreise anderer, seien es arische, seien es stammverschiedene Völker deckt, noch mit dem der einheimischen klassischen Litteratur.

Der Anthropologie dürfen wir nach zwei Seiten hin Dank wissen. Sie bewahrt uns vor der Einseitigkeit, im

<sup>1)</sup> M. Müller, Contributions to the science of myth. II, 451.

Ahnenkult die einzige oder auch nur die älteste Quelle mythologischer Gestalten zu sehen; sie zeigt, dass nicht nur die Erde, sondern auch der Himmel mit seinen mannigfachen Vorgängen das Denken des primitiven Menschen lebhaft beschäftigte und seiner Götterwelt neue Gestalten zuführte. Ihr entnehmen wir einen Massstab, an dem wir die Ergebnisse unsrer Forschung in Bezug auf ihre allgemeine Wahrscheinlichkeit in beschränktem Umfange prüfen können. Wollten wir einigen unsrer Forscher Recht geben, die in vedischen Göttern Abstraktionen wie ‚Gott Erreger‘, ‚Gott der Weite‘, ‚tüchtigen Wirker‘ und selbst an den Himmel versetzte Rennpferde sehen, während zur selben Zeit Sonne und Mond, die sonst überall mit im Vordergrunde des Glaubens stehen, keine Rolle spielen, so würde die Gestaltung des vedischen Pantheons von den bei andern Völkern ermittelten Thatsachen erheblich abweichen und auffallende Züge tragen. Sie könnte dennoch richtig sein, aber die uns gegebene Mahnung dürfen wir beherzigen, die neuen Ergebnisse recht eingehend zu prüfen, ehe wir dem Glauben an ihre Richtigkeit uns überlassen.

Das Bild, welches wir durch die Völkerkunde von den Göttern verschiedener Stämme erhalten, ist im Allgemeinen monoton. Es sind immer dieselben Gestalten, die wiederkehren, eine trotz scheinbarer Fülle beschränkte Welt. Nicht viel anders äussert sich der Geist der vedischen Zeit. Auch ihre Mythologie trägt trotz der Namenfülle einen eintönigen Zug. „Der Mytholog“, führte ich an anderer Stelle aus, „gleicht in gewissem Sinn dem Arzt, der aller Möglichkeiten gewärtig und alle Messer zur Hand, dennoch erwarten muss, immer denselben Fall gegenüber zu stehen“. Wie wir im Einzelnen entscheiden, sollte nicht von Theorien, wäre es auch nur die von dem engen Zusammenhang der vedischen und klassischen Periode, sondern nur von möglichst sorgfältiger Durchdringung unsrer Texte abhängen. Wir dürfen nicht eine Vielheit der Erscheinungen suchen, um künstlich

die vedische Zeit zu beleben, noch eine Monotonie der Erscheinungen scheuen, wenn sie sich als Ergebnis einer durch Theorien möglichst unbeeinflussten Interpretation der Quellen darstellt. Die Hunderte von Liedern, in deren Mittelpunkt Agni und wieder Agni, Indra und wieder Indra oder Soma stehen, verraten schon an sich die Einförmigkeit der Glaubenswelt.

Es ist nicht schwer, von Theorien auszugehen und im Texté ihre Bestätigung wiederzufinden. Ich habe versucht in einer kleinen Schrift, die ich nicht nur als Scherz aufgefasst wissen will, dies zu zeigen. Es ist keine vedische Stelle darin, die nicht richtig wäre, und doch zeichnet sie, weil sie von einer Theorie beherrscht ist, ein schiefes Bild<sup>1)</sup>.

Mein Standpunkt ist freilich nicht ganz modern. Eine Untersuchung, die kein anderes Resultat zuwege bringt, als einige Sonnen-, Mond- und Windgötter, ein bischen Morgenröte und wenig Ahnenkult, erfreut sich, wie ich weiss, nicht besonderer Gunst. Die Missgriffe, die die vergleichende Mythologie in grosser Zahl begangen hat, haben neben anderen Faktoren ohne Zweifel teil daran. Wer es vermöchte, in Indra etwa einen alten König am Quellgebiet eines der Pandschabströme nachzuweisen, oder im Veda sichere Reste des Totemismus aufzufinden, würde freudigeren Beifall finden, als der etwas zurückgebliebene Vertreter der Ansicht, dass Indra ein alter Sonnengott ist, der dritte oder vierte seinesgleichen, oder Brahmanaspati anstatt einer Abstraktion ein Mondgott und als solcher der Protektor alles Zauberwesens.

Ich glaube, dass die Anthropologie selbst gegen ein solches Ergebnis im Ganzen wenig einzuwenden haben würde.

---

<sup>1)</sup> Fritz Bonsens, die Götter des RV., eine euhem. Skizze. Ich habe gar keine Veranlassung, mich nicht als ihren Verfasser zu bekennen. Meinen Namen bei ihrem Erscheinen zu nennen, wäre jedoch witzlos gewesen.

Ihre Vertreter erheben, wenn ich recht verstehe, ihre Stimme nicht gegen die Herleitung von vielen Göttern aus Naturerscheinungen, sondern nur gegen die Versuche, mit Hilfe linguistischer Deutungen den Grundcharakter der Götter zu bestimmen und hierin bin ich längst derselben Meinung. „No anthropologist, I hope, is denying that Nature-myths and Nature-gods exist“. „We proclaim the abundance of poetical Nature-myths; we ‘disable’ the hypothesis that they arise from a disease of language“<sup>1)</sup>.

Mit dem Überblick über das, was mythologisch möglich ist<sup>2)</sup>, ist der Nutzen ethnographischer Arbeiten für den Vedisten noch nicht erschöpft; es wird mit ihrer Hilfe auch möglich, manches isolierte Ergebnis unsrer Forschung besser zu verstehen. Wie in Recht und Ritual, so haben in der Mythologie die Brahmanen an Volkstümliches angeknüpft; sie standen über, aber nicht ausser dem Volke. Die vedische Vorstellung vom Wesen des Mondes, der die Götter mit Ambrosia speist, der ein Herr der Gewässer ist und Regen zur Erde sendet, berührt sich, wie seither Roscher gezeigt hat, eng mit den Anschauungen der klassischen Völker, bei denen sie vielleicht altes Erbteil ist. Aber für den Veda ist der Mond noch mehr, er ist ein gewaltiger Streiter, der mit dem Blitz kämpft und die Stimme des Donners hat, „wie ein Stier mit Macht brüllt“, ein, wie von Oldenberg eingewendet worden ist, „beim Monde seines Wissens nicht zu beobachtendes Phänomen“<sup>3)</sup>). Jenes Phänomen haben primitivere Menschen beobachtet oder zu beobachten geglaubt. Das wird uns auch von einem ganz andern Volke, dessen Hilfe wir nicht zu verschmähen brauchen, berichtet, den Botokuden. Sie sollen, sagt Tylor (Anf. der C. II, 299), „Taru, dem Monde,

---

<sup>1)</sup> Andrew Lang, Modern Mythology p. 133. 135. — Brinton, Rel. of prim. peoples p. 138 ff.

<sup>2)</sup> Ausser Tylor siehe Brinton, l. c.

<sup>3)</sup> Oldenberg, Rel. d. V. 605.

den höchsten Platz unter den Himmelskörpern zuerteilen, indem sie glauben, dass er Donner und Blitz veranlasst, das Missraten der Gewächse und Fruchtbarkeit bewirkt“. Die vedischen Dichter, die vom ‚Brüllen‘ des Mondes sprechen, haben also wahrscheinlich nur eine volkstümliche Anschauung aufbewahrt, und es ist nicht unsere Aufgabe, sie durch unser Wissen zu verbessern.

Aber abgesehen von dieser allgemeinen ethnographischen Analogie, verbleibt wie jedem anderen, so auch dem vedischen Volke ein in seinen eigenen Geschicken und Verhältnissen begründeter Schatz individueller Auffassungen, denen die Ethnographie Parallelen nicht zur Seite stellen kann. Sonne und Mond haben, neben andern Erscheinungen der Natur, den Geist der Völker jeder Zeit und Rasse lebhaft beschäftigt und Anlass zu unaufhörlich sich erneuernder Mythenbildung gegeben. Beide Gestirne galten, sofern man sie als lebende und menschliche Wesen ansah, als Männer oder Frauen oder als Paar, und nichts kann auf mythologischem Gebiete merkwürdiger sein, als die wunderbare Mannigfaltigkeit, mit der die menschliche Phantasie das gegenseitige Verhältnis beider ausgestattet hat<sup>1)</sup>). Die Inder sahen in Sonne und Mond nur Maskulina, und dieser Auffassung folgt natürlich das Geschlecht der Worte, folgen die Mythen, in denen beide als Vater und Sohn, als Brüder, Freunde oder Feinde erscheinen. Auch für die Möglichkeit dieser Anschauung finden wir noch Parallelen ausserhalb Indiens. Wenn aber der Mond ein Brahmācarin oder Schüler, die Sonne ein Ācārya oder Lehrer genannt wird, der jenen drei Tage in seinem Leibe trägt, oder wenn die Sonne ein Kṣatriya, der Mond ein Brahman ist, so spricht daraus zu uns ausschliesslich indisch-brahmanischer Geist.

Eine Schwierigkeit, die wir in gleichem Umfange sonst

---

<sup>1)</sup> Tylor, Anfänge d. Cultur I, 347. 350; II, 323; Lang, Mythes, cultes et rel. p. 120.

nirgends finden, erwächst der vedischen Mythologie aus der durch den Heimatswechsel bedingten Umdeutung einzelner Götter. Wohin immer die andern arischen Stämme auf ihren Wanderungen geführt wurden, nirgends trafen sie tropisches Land. Die, welche in die Ebene Indiens hinabstiegen, fanden anstelle des alten Wechsels von Sommer und Winter den Gegensatz von Hitze und Regenzeit. Es ist ein Irrtum, dass die Heimat der vedischen Mythologie das Pandschab sei; das ist es sowenig als etwa die Heimat des Sanskrit gewesen; einige ihrer Götter mögen dort entstanden sein, andere nicht. Die Entwicklung der Mythologie geht nicht nach einfachen Formeln vor sich; ihr Leben ist nicht weniger als das der Sprache verwickelt und ein Ergebnis verschiedener äusserer und seelischer Gesetze, die bei weitem nicht hinreichend bekannt und gewürdigt sind. Hier wie dort vergehen alte Gebilde, neue tauchen auf und aus alten Trümmern baut sich ein neuer Glaube auf (V. Myth. I, 503). Die Völker, welche in das Land der fünf Ströme einzogen, waren ohne religiöse Vorstellungen so wenig, wie sie ohne Sprache waren. Ihre Götter waren unter einem anderen Himmel, unter anderen Verhältnissen entstanden und mussten unter der Einwirkung eines wesentlich anderen Klimas entweder verblassen oder eine Umdeutung erfahren, wie das Beispiel von Indra und Vṛtra lehrt. Die heisse Zeit „fesselt“ keinen Strom, höchstens trocknet sie ihn aus<sup>1)</sup> — selbst in Indien zeigen die Ströme, die nach der Anschauung einiger Mythologen im Sommer ein „Dämon der Dürre“ verzehrt, zu dieser Jahreszeit infolge der Schneeschmelze im Gebirge eine bedeutende Zunahme des Wasserstandes —; der Kampf Indra's mit Vṛtra ist die alte Verherrlichung des Streites zwischen Sonne und Winter, der die Ströme in seiner Gewalt hält. Die vedischen Lieder kennen zwar den Schnee nicht mehr; sie haben das Wort für Schneien gänzlich verloren, aber die Sage jenes

---

<sup>1)</sup> Siehe ZDMG L, 665 und vol. III dieses Werkes.

Kampfes lebt darin fort, Indra ist noch Sonnengott, jedoch schon in der Umwandlung zum Regengott begriffen, die die nachvedische Zeit zur Durchführung gebracht hat. Im Veda hat Indra noch Rosse, später ist auch der Elefant sein Tier; ein charakteristisches Beispiel für den erfolgten Wandel und die Adaptierung des Gottes an seine neue Heimat. Uṣas wird in den Liedern Rgveda noch verherrlicht als die Bringerin des Lichtes nach dem Dunkel. Die späteren Dichter des tropischen Landes mit seinen kurzen Dämmerungserscheinungen, dem geringeren Unterschiede in der Dauer von Tag und Nacht, hatten weniger Veranlassung, die Geburt des Lichtes aus der Finsternis zu besingen und haben sie meines Wissens nicht besungen. Die vedische Göttin entstammt keinem tropischen Lande, sie ist die Tochter anderer Breiten und den vedischen Dichtern aus einer Zeit vererbt, die noch Veranlassung hatte, den Neujahrs- oder Ostertag als die Wiederkehr des Lichtes zu preisen. Es ist überaus schwer, die Prozesse mythologischen Werdens, in dem psychische, klimatische und andere Faktoren ineinander wirken, zu verfolgen und festzuhalten. Neben den Gottheiten, die aus der Vergangenheit überkommen noch fortfahren, die Gemüter zu beherrschen, tauchen aus dem Boden der neuen Heimat andere auf, die ihren Anteil fordern an Kult und Lied. Wer vermag gegenwärtig festzustellen, ob Viṣṇu, um nur einen von denen zu nennen, deren Heimat Indien selbst zu sein scheint, in den RV., wo er keine wichtige Stellung einnimmt, nur aus dem Kult benachbarter, nicht rgvedischer Stämme hinüberleuchtet, oder ob die wenigen ihm dort gewidmeten Lieder der Anfang sind seines Kultus überhaupt?

Sowenig wie die Anthropologie, darf das klassische Sanskrit oder das Pāli uns eine Führerin, auch dieses kann nur eine Gehilfin sein. Wie gegenüber der Anthropologie, ist es hier notwendig, die Grenzen zu regulieren. Ich bin geneigt, den Unterschied zwischen Rgvedisch und Klassisch höher, als einige meiner Mitforscher in Verschiebung der historischen Grenzen

neuerdings thun, zu schätzen<sup>1)</sup>). Er ist vielleicht nicht so gross wie der zwischen der Anschauungsweise von Wulfila's und Schiller's Zeiten, aber nicht nur der Sprache, sondern auch der Sache nach vorhanden. Der Gegensatz zwischen Deva's und Asura's, bis auf wenige Ausnahmen dem RV. fremd, und erst in den Brähmaṇa's zur Vollkommenheit ausgebildet, trennt beide Perioden annähernd in demselben Masse, wie die Dämonisirung der Daēva's den Avesta vom RV. Die Abwesenheit jeder sicheren Spur vom Glauben an die Seelenwanderung — von K. F. Geldner nur auf ganz unsichere und abzuweisende Gründe hin<sup>2)</sup> in den RV. hineininterpretiert —, die uralte und dennoch dem RV. unbekannte Witwenverbrennung, die gänzliche Abwesenheit des Schlangenkultes — das Wort *sarpa* kommt nur einmal im RV. vor —, die Unbekanntheit mit der Dikṣā, die reiche Verwendung des dem Avesta nahestehenden Begriffes *rta*, an dessen Stelle später mehr und mehr *dharma* tritt, das sind, wenn ich von andern Erscheinungen wie der Trimūrti und von sprachlichen Anzeichen absehe, Zeugnisse für fundamentale Verschiedenheit. Schon zwischen RV. und Brähmaṇa's allein sind nicht unerhebliche Unterschiede zu bemerken, die einen Zweifel an dem unmittelbaren genetischen Zusammenhange beider wachrufen; ich rechne dahin die Inbezugsetzung des RV. zu vielen rituellen Gebräuchen, zu denen in den Versen eine wirkliche

<sup>1)</sup> Anz. f. ISAKunde IX, 16.

<sup>2)</sup> Ved. Stud. II, 288: der Vers RV. X, 14, 2

*yátrā nah pūrve pitárah pareyāḥ  
enā jajñāndh pathyā ánu svāb. //*

heisst: „wohin, den ihnen zukommenden Pfaden entlang, einst unsre Väter gingen, die hier geboren waren.“ Geldner übersetzt, auf diesem [Wege] werden (alle) geboren, (ein jeder) nach seinem (Schicksals) pfade'. *jajñāndh* ist nicht Präsens und *pathyā* nicht Schicksalspfad. Der „ihnen zukommende Pfad“ ist der Todesweg oder der *pitrýāno „itaro devayānāt“*. (Cf. X, 18, 1.) Auch der Deutung, welche Boehltingk (SKSGW 1893, 92) den Versen RV. I, 164, 30. 38 im Anschluss an Roth (ZDMG XLVI, 759) gibt, kann ich nicht beistimmen.

Beziehung nur schwer oder gar nicht zu entdecken ist, während andererseits die Brähmana's vielen Hymnen gegenüber die Auskunft über Zweck und Stellung im Ritus versagen. Es scheint, als ob zwei verschiedene Ströme der Überlieferung einst nebeneinander hergeflossen wären und sich später erst genähert hätten. Noch weniger werden wir von der späteren Zeit erwarten, dass sie eine sichere Interpretin des RV. ist. Dem Gesetz der Entwicklung war auch das indische Leben unterthan. Das zeigt schon die Stellung der Deva's im Buddhismus, der unter dem Einfluss religiöser Strömungen in den Göttern nicht mehr unsterbliche, die Welt regierende Wesen, sondern, wie Rhys Davids sagt, passable Buddhisten sieht, dem Kreislauf unterworfen wie die Menschen, meist wohlwollend, aber ziemlich unwissend und thöricht<sup>1)</sup>. Çakra, ein Beiname Indra's im RV., wird zu seiner regelmässigen Bezeichnung im Pāli, der alte Name sinkt fast zu einem Synonym von *rājan* herab<sup>2)</sup>): *Sakko* kämpft gegen den „asurindo“ *Vepacitti*<sup>3)</sup>). Ein System von Brahmangottheiten ist an Stelle des Brahman getreten<sup>4)</sup>). Wenn wirklich, wie einige Forscher glauben, in einer buddhistischen Predigt gandhabba und gabbha gleichgesetzt wären, so hätten wir es nicht mit einer bedeutungsvollen mythologischen Angabe, sondern lediglich mit einer Verwechslung beider Worte durch den buddhistischen Redner und seine Zeitgenossen zu thun<sup>5)</sup>; wir können nicht verlangen, dass die Gegner des Brahmanismus in dessen Mythologie immer sattelfest gewesen sind. An Stelle indogermanischer oder gar christlicher Ideen, die man früher im RV. suchte, dürfen wir jetzt nicht die spätere Entwicklung in ihn hineininterpretieren. Der RV. ist zwar

<sup>1)</sup> SBE XI, 162. 3.

<sup>2)</sup> Divyāvadāna p. 83 ff. u. s. Çakra *devānām indro* oder *devendro*.

<sup>3)</sup> Samyuttanikāya 4, 201.

<sup>4)</sup> Oldenberg, Buddha § 64.

<sup>5)</sup> Cf. ZDMG XLIX, 287 ff. Nach V. Myth. I, 426 ff. ist *gandharva* = „Riese“.

nicht der Inbegriff all dessen, was in seiner Zeit gedacht und geglaubt worden ist; Unterströmungen aller Art, die jede Zeit unterspülen, werden auch dort nicht gefehlt haben; aber wir werden für jetzt zufrieden sein müssen, gelingt es uns die Hauptrichtungen genauer zu erkennen, die, nach der Sammlung zu schliessen, von den Brahmanen als solche anerkannt worden sind. Hinter der Götterwelt verbirgt sich der Dämonenglaube. In der Samhitā hat er wenig Eingang gefunden; aber im Atharvan und im Ritual tritt er um so mehr hervor und erweist sich durch die über alle Völker hin reichenden Analogien als altes Stratum auch im indischen Glauben. Aber wir haben damit noch nicht die Gewissheit, dass das, was wir aus dem Pāli und ähnlichen Quellen als Thatsachen ermitteln können, sich auch mit der niederen Mythologie der ḥgvedischen Stämme, von der wir keine Nachrichten haben, deckt.

Der nachvedischen Litteratur verbleibt, selbst wenn wir zwischen ihr und dem Veda Grenzpfähle für den Augenblick aufrichten, auch für unsere Zwecke dennoch ein hoher Wert, weil sie Legenden mancher Art aufbewahrt und fortgebildet hat, vielfach mit altem Material wirtschaftet, spezifisch indische Anschauung am besten lehrt und uns die Endpunkte der Entwicklung zeigt. Varuna ist dort Gott des Meeres und der stehenden Gewässer; der RV. verleiht ihm ein reicheres Herrschaftsgebiet. Wäre er in der ältesten Zeit ausschliesslich ein Beherrscher des Meeres, wie erklären sich dann seine anderen ihm im RV. zugeschriebenen Eigenschaften, die das Meer sonst nicht charakterisieren? Im RV., nicht in der späteren Zeit, wird von ihm gesagt, dass er mit glänzendem Fuss die Anschläge zerstreute und den Himmel erstieg, dass er, auf Recht und Sünde der Menschen herabsehend, inmitten der Wasser wandelt, dass er mit Mitra den Wagen *parame vyomani* besteigt, und so wird Varuna jene andern Charakterzüge, die mit dem Gott des Ozeans nicht verträglich sind, verloren, sich zu einem Meeres-

gott allmählich erst umgebildet haben. So erkennen wir mittels des klassischen Sanskrit den mutmasslich jüngsten Zug in Varuṇa's Entwicklung, aber nicht mehr.

Ich bin darum der Meinung, dass es in der Gegenwart unsere Aufgabe sein muss, die vedische Mythologie auf den Veda zu gründen, nach seinen Angaben ein Bild der Götter zu entwerfen, „Theorien nirgends den ersten Platz einzuräumen, weil sie den Gang der Untersuchung leicht beeinflussen und den Blick für eine voraussetzungslose Betrachtung der Quellen trüben“ (vol. I, p. III). Von der Bekanntschaft mit den Ergebnissen der anthropologischen Forschung und der gleich notwendigen Vertrautheit mit den Anschauungen der nachvedischen Zeit Indiens muss ein weiter Weg bis zu deren Aufsuchung im RV. sein.

Auch in dieser Begrenztheit ist unsere Aufgabe schwer genug. Der RV. ist nicht der Anfang der indischen Mythologie; er ist nur ein Abschnitt ihrer Entwicklung, von der Überlieferung in dem Umfange festgehalten, wie das Interesse, die Sitte einzelner Familien oder Schulen es bestimmte. Welches ist in diesem Durchschnittsprofil mit seinen alten und jungen Formationen der älteste Charakterzug des einzelnen Gottes? Oldenberg hat gefragt, ob mir die Erscheinung nie begegnet sei, dass einem Gott früher oder später Attribute beigelegt werden, die in seinem ursprünglichen Wesen nicht enthalten sind, ihm aber von andern Göttern her, oder von irgend welchem sonstigen Vorstellungskreise her anfliegen . . . „Und ist die Hinneigung zum Licht, die Feindschaft gegen das Dunkel nicht eben ein Zug, der im vedischen Vorstellungskreise einem Gott besonders leicht anfliegen konnte?“<sup>1)</sup> Man könnte die Gegenfrage stellen, ob denn die Hinneigung zum Licht, die Feindschaft gegen das Dunkel nicht geeignet war, Lichtgötter im vedischen Vorstellungskreise besonders leicht zu erzeugen; warum

---

<sup>1)</sup> ZDMG XLIX, 173.

sollten die Attribute andern Göttern erst anfliegen? Gewiss weiss ich, dass Vorstellungen verschiedener Art sich nicht nur verlieren, sondern an einen gegebenen Grundstock ansetzen können: beides zu leugnen hiesse das Gesetz der Entwicklung leugnen, das die Mythologie nicht minder als die Sprache beherrscht. Die eigentliche Schwierigkeit liegt nur in dem sicheren Erfassen der Grundvorstellung, und hierin bewährt sich die „methodische Kunst des Mythologen“, von der Oldenberg spricht, nicht besser als meine eigenen, wie ich zugebe, unvollkommenen Versuche; erfährt seine Darstellung Rudra's doch von Hopkins den Vorwurf, die wahrnehmbare historische Entwicklung überhaupt umzustossen<sup>1)</sup>. Wie Oldenberg's Worte, „dass auch in der Mythologie nicht ein Schlüssel alle Schlosser öffnet“<sup>2)</sup>, lautete ein fast wörtlich gleicher Satz, den ich in einem alten, nicht ganz zum Druck gekommenen Manuscript niedergeschrieben hatte: „es gibt keinen Schlüssel, der alle Pforten öffnete; wir müssen alle probieren, die zu Gebote stehen“ — man kann in der Theorie sich eng berühren und in der allein wertvollen Praxis weit auseinandergehen.

Einen einigermassen gesicherten Ausgangspunkt bietet die Beobachtung der Bilder und Gleichnisse, die die Inder an unzweifelhafte Naturerscheinungen knüpfen. Wir haben Lieder an Sūrya, Soma, Agni, an die Morgenröte. Hier zeigt sich reine Naturverehrung und die bildliche Auffassung natürlicher Vorgänge noch in voller Frische. Die Beobachtung dieser Umsetzung der Aussenwelt in menschliche Begebenheiten ist von methodischem Wert. Uṣas gilt als die Tochter oder als Geliebte des Sonnengottes, der er nachfolgt, oder als seine Gattin, Mutter u. a. m. Alle diese ganz verschiedenen und doch auf dieselbe Grundanschauung zurückgehenden Bilder möchte ich als „mythologische Synonyma“ bezeichnen.

---

<sup>1)</sup> JAOS XVI, CXLVIII ff.

<sup>2)</sup> ZDMG LI, 484.

Wenn Sonne und Mond an einer Stelle „die zwei Kälber der Virāj“ oder in anderem Zusammenhang „Vater und Sohn“ heissen, so sind auch dies „mythologische Synonyma“. Die Beobachtung der rein dichterischen Anschauung bietet in vielen Fällen einen Wegweiser und orientiert in dem Kreis von Anschauungen, aus denen sich Sonnen-, Mond- oder andere Götter entwickeln können. Wenn es z. B. heisst, dass Sūrya die Uṣas mit seinem Strahl „verbrennen wird“ oder Indra ihren Wagen zerschlägt, so liegt darin wenigstens ein Hinweis, dass Indra ein Sonnengott sein könne. Natürlich sind wir auch bei sorgfältiger Benutzung all solcher Gleichnisse noch nicht aus dem Bereich der Fehlerquellen. Manche Vorstellung, die der vedischen Zeit nicht mehr gebräuchig war, mag in einer früheren Periode geherrscht und mythologische Gebilde veranlasst haben, deren Schleier wir nicht mehr entfernen können, oder neben einem in der vedischen Zeit erst entstandenen Gott hat die Sprache kein anderes leicht verständliches und aufklärendes Gleichnis hinterlassen. Aber der Veda steht immerhin der vorvedischen Zeit, in die viele seiner Götter hineinragen, näher als jedes andere indische oder arische Litteraturdenkmal. Wir müssen, ehe wir uns bei Griechen, Germanen Rats erholen, uns an die Dichter, an die Bilder, Gleichnisse und Tradition des Veda um Auskunft über vedische Götter wenden. Die klassische Philologie scheint auf ihrem Gebiete dasselbe zu erstreben. Wenn an keinem sicheren Beispiel gezeigt werden kann, dass die Sonne im Sanskrit je weiblich gedacht wurde, so müssen wir davon Abstand nehmen — was auch die lettischen Mythen sagen —, in Sūryā, wie vereinzelt geschehen ist, eine weibliche Sonnengottheit zu sehen; denn wie der Sprachgebrauch lehrt, ist Sūryā im Veda weiter nichts als ein Synonymum von Uṣas und Sūryasya duhitṛ. Oder wenn Vivasyat zwei Frauen hat, von denen die eine verschwindet, die andere „gleichfarbig“ ist und Sūrya ebenfalls zwei Frauen besitzt, die an einer Stelle als uṣasā, als Nacht und Tag

bezeichnet sind, so liegt der Schluss sehr nahe, dass auch im RV. schon Sūrya und Vivasvat identisch sind.

Wie kommt der RV. zu verschiedenartiger Personifikation derselben Naturerscheinung? Der Nordostwind wirkt anders als der Südwest oder der Wirbelwind, die Sonne des Frühlings anders als die des Sommers; die Nacht kann die sternengeschmückte Göttin oder die Verkörperung der Finsternis sein; der Mond der Ordner der Zeiten, der Behälter des Ambrosia, der Herr der Wasser. Der menschliche Geist kann jede dieser Lebensäusserungen erfassen und zum Ausgangspunkt einer besonderen Gottheit machen. Schon durch die blosse Verschiedenartigkeit der Namen werden wir der Annahme entgegengeführt, dass dasselbe Naturwesen in die ihm innewohnenden Kräfte, je nachdem man es auffasste, gewissermassen zerlegt werden konnte. So mag Sūrya mehr den leuchtenden, Tvaṣṭṛ den schöpferischen, Savitṛ den belebenden Sonnengott bezeichnet haben oder bezeichnen, denn die Sonne leuchtet, schafft und belebt, und alle drei Namen konnten, ohne dass das Bewusstsein von der Gemeinsamkeit des Ausgangspunktes immer geschwunden sein musste, als verschiedene Wesen Geltung gewinnen. Die Abweichungen der Sūryalieder von den Anschauungen der Savitṛhymnen beweisen darum nichts gegen die schliessliche Wesensgleichheit beider Götter. Auch Vāyu-Vāta, die Maruts und Mātarīçvan sind verschieden, und doch offenbart sich in ihnen dieselbe Kraft.

Der erörterte Gesichtspunkt wird nicht der einzige gewesen sein, der aus einem einzigen Wesen eine Vielheit von Göttern schuf. In Band I habe ich mehrfach<sup>1)</sup>, nicht ohne auf Widerspruch zu stossen<sup>2)</sup>, die Ansicht ausgesprochen, dass der vedische Polytheismus der Verschmelzung von Göttern verschiedener Zeiten und Stämme einen Teil seiner Viel-

---

<sup>1)</sup> Z. B. 262. 501. 514.

<sup>2)</sup> W. Foy, Anz. f. ISAK., p. 25.

köpfigkeit verdankt. Der indische Zweig der arischen Völker war auch in der vedischen Periode keine geschlossene Einheit. Die Thatsache allein, dass der Osten in der Kulturgeschichte Indiens eine andere Rolle spielt als der Westen, dass das vedische Sanskrit nicht die Mutter des Pāli oder des Mittelindischen ist und Berührungen mit anderen Dialekten darin nachzuweisen sind<sup>1)</sup>, spricht mittelbar auch gegen die Einheitlichkeit von Glauben und Sitte der von Arachosis und Kabul bis zur Sarasvatī und weiter siedelnden Stämme. Die Beweise lassen im Einzelnen sich schwer erbringen, aber die Voraussetzungen zu der Behauptung sind vorhanden. Wir sehen im RV. nicht nur verschiedene Priesterfamilien, sondern auch verschiedene, öfter einander befehdende Stämme, Bharata's, Turvaça-Yadu's, Pūru's, „mṛdhrávāc“ genannt u. a.<sup>2)</sup>; das Çat. Brāhm. nennt Çarva als Name Rudra's bei den Östlichen, Bhava bei den Bāhika's; es wäre merkwürdig, wenn die vielen kleinen Stämme der vedischen Periode durch denselben Kult, dieselben Gottheiten von Anfang an verbunden gewesen sein und die Worte adeva, anindra, ayajña keinen Hintergrund gehabt haben sollten. Von andern Völkern, Römern, Griechen, Ägyptern sind analoge Vorgänge, die zu einer Verschmelzung verschiedener Götter und Kulte führten, hinreichend bekannt; die Vrātyastoma's des indischen Rituals sind das spätere Mittel, dem ausserhalb des Brahmanismus stehenden zur Aufnahme in die brahmanische Gemeinschaft zu verhelfen. Der aus Oldenberg's Nachweisen hervorgehende Unterschied zwischen den Indern der östlichen und der westlichen Länder gehört der vedischen Periode an. Ich habe ferner mehrfach (vol. I, 227. 250. 253) von einem Gegensatz zwischen brahmanisch und unbrahmanisch lebenden Stämmen gesprochen oder die ḥgve-

<sup>1)</sup> v. Bradke, ZDMG XL, 677 ff. Wackernagel, Altind. Gramm. p. XX ff.

<sup>2)</sup> Oldenberg, Buddha, 1. Excurs.

dischen Stämme in Gegensatz zu andern, sei es arischen oder unarischen Stämmen gestellt. Tvaṣṭṛ's z. B. wird in den Familienbüchern des RV., die wir doch als den Grundstock der Sammlung betrachten müssen, nur sehr spärlich gedacht; der ganze RV. enthält, abgesehen von dem Tr̄ca VII, 34, 20—22<sup>1</sup>), kein einziges an ihn gerichtetes Lied. Aber was von ihm gesagt wird, zeigt, dass wir hier Trümmer eines Mythenkreises haben, der die Litteratur des RV. streift und doch ganz entwickelt gewesen sein muss. Mit seinem Kult war der Neṣṭṛ, scheint es, eng verbunden. Wie kommt es, dass Tvaṣṭṛ trotzdem im RV. eine so geringe Rolle spielt? Ich sehe darauf nur die Antwort, dass wir es hier mit einem Gott zu thun haben, der nicht im Brennpunkt des religiösen Lebens der ṛgvedischen Kreise, wie Indra, Soma, Agni stand, sondern seitwärts hineinstrahlte, also als veraltet oder noch nicht anerkannt angesehen werden muss. Denn die Brahmanen werden in ihre orthodoxe Sammlung aufgenommen, was ihnen als strenggläubig erschien, dagegen möglichst weggelassen haben, was ihnen fremd und unzugehörig dünkte. Das Hinzutreten des lange Zeit nicht als kanonisch gelgenden und inhaltlich keineswegs immer jüngeren Atharvaveda bedeutet schon eine starke Erweiterung des ursprünglichen Gebietes. Die ṛgvedischen Stämme kamen in ihren Sitzen und bei ihrem weiteren Vordringen mit einer vorausgezogenen arischen Bevölkerung in Berührung, die auf ihren Ideenvorrat, ihre Götter soweit ohne Einfluss blieb, wie die Dialekte auf die Sprache des RV. Diese Bevölkerung, die für uns mangels aller Nachrichten mit den Ureinwohnern zusammenfliesst, nenne ich ‚barbarisch‘ oder auch ‚unbrahmanisch lebend‘. Noch zur Zeit der Jātaka's zeigt sich ein bedeutender Abstand zwischen den Brahmanen des Ostens und des Westens<sup>2</sup>). Man könnte sogar Soma- und andere Opfer

---

<sup>1)</sup> I, 514.

<sup>2)</sup> Fick, die soziale Gliederung p. 138 ff. 157 ff.

gebracht haben, ohne von den Brahmanen geleitet zu sein; dass es möglich war, zeigt uns das Beispiel der Iranier mit ihrem Haomakult, und Muir<sup>1)</sup> findet es „remarkable that Mahādeva's worship should be here described as performed without Brahmans“. Ich glaube darum, dass meine Hypothese, welche einen Teil des vedischen Polytheismus und Kultus der Berührung und Verschmelzung verschiedener arischer Clane zuschreibt, manchen Schwierigkeiten Rechnung trägt.

In neuerer Zeit ist eine schon oben angedeutete Ansicht aufgetreten, die in höherem Grade als früher in vedischen Göttern Verkörperungen abstrakter Begriffe sucht. Ich bin der Meinung, dass das Gesetz der Entwicklung, welche vom Konkreten zum Abstrakten, vom Sinnlichen zum Bildlichen und Übertragenen führt, in der Mythologie nicht minder als in der Bedeutungslehre zur Geltung kommt. Die vedischen Inder waren Freunde anschaulichen Denkens und philosophischer Betrachtung in der Zeit des RV. wenig zugethan. Die Abstrakta wie Manyu, Kāma, Purandhi u. a. sind nur gering an Zahl, die wenigen philosophischen Hymnen verleugnen nicht ganz den naturalistischen Hintergrund, und selbst die Upaniṣad's kommen zu ihrer Betrachtung vielfach auf dem Wege der Umdeutung realer Dinge oder Vorgänge, wie z. B. der das Opferross allegorisch deutende Anfang der Brhad-Āraṇyaka-Upaniṣad zeigt. Der Bedeutung der von Usener aufgestellten Gesichtspunkte wird auch der Sanskritist in seinem Bereich sich nicht entziehen können. Sie werden reiflich zu erwägen sein; doch sehe ich bis jetzt noch keine wesentliche Bestätigung seines Prinzips.

Allerdings ist nicht zu verkennen, dass in unsern Liedern eine bestimmte Eigenschaft des einzelnen Gottes, sozusagen ein Durchschnittsprofil, hervortritt, Pūṣan z. B. ein ‚Herr

---

<sup>1)</sup> OST IV 1, 317 281, vielleicht ist aber der Text unrichtig. Cf. auch S. 320. 321.

der Wege', Savitr ein ,Belber' ist. Aber das braucht nicht der Ausgangspunkt der Personifikation zu sein, sondern nur ein Punkt in ihrer Entwicklung. Der Inhalt des Mitraliedes und die Verwendung des Wortes *mitra* im RV. kann lehren, dass eine solche *communis opinio* der Dichter noch nicht als Grundcharakter oder Ausgangspunkt des Gottes angesehen werden darf. Wir würden, kämen uns nicht andere Momente zu Hilfe, aus dem RV. allein niemals auf den Gedanken kommen, dass es sich bei Mitra um einen alten, im RV. schon verblassten Sonnengott handelt; und, wenn jemand etwa behaupten wollte, Mitra sei ein ,Gott Freund', eine Abstraktion der Freundschaft und der besonders in Iran hochgehaltenen Vertragstreue, der mit den Attributen des Lichtgottes erst später umkleidet wurde, so würden wir gar nicht im Stande sein, ihn mathematisch zu widerlegen. Nicht anders wird es sich mit Pūṣan u. a. verhalten. Warum heisst er fünfzehnmal *āghṛṇi*, das man mit ,leuchtend' oder ,glühend' übersetzt? Ist irgendwie ein Beweis vorhanden, dass diese Eigenschaft jünger ist als seine Herrschaft über die Wege oder dass sie wenigstens nur in jüngeren Liedern vorkommt? Mit dem Fehlen eines solchen Beweises fällt auch die Voraussetzung, dass jene *communis opinio* vom Herrn der Wege für uns massgebend sein könne<sup>1)</sup>). Wir werden zu fragen haben, ob ein „glühender“ Gott der Sonne, der seine Wege am Himmel zieht, eher zu einem „Gott und Herren der Wege“ sich entwickeln kann oder umgekehrt ein Herr der Wege zu einem „glühenden“ Gott. Mir scheint die Entscheidung nicht zweifelhaft, besonders wenn in einem andern Liede (II, 40) er „seinen Sitz hoch am Himmel“ nimmt und dort mit Soma, dem Monde, in dualischer Gemeinschaft steht, während er als eigentlicher ,Gott der Wege‘ eher auf der Erde seinen Platz einnehmen sollte. Allerdings weiss ich, dass man in dem genannten Liede auch Soma

---

<sup>1)</sup> Cf. auch v. Bradke, *Dyaus Asura* 16.

nicht als den Mond, sondern als Trank oder Pflanze gelten lassen will. Ich muss es anderen überlassen, sich in diesem Fall den Sinn der Hymne klar zu machen.

Die Entscheidung gestaltet sich schwieriger bei Namen mit, wie es scheint, durchsichtiger Etymologie wie Savitṛ, die nicht mehr gänzlich Nom. appellativa und noch nicht völlig Eigennamen, sondern erst letzteres zu werden im Begriff sind. Wir finden im RV. ja unzweifelhaft Sondergötter, wie Usener sie nennt, *kṣetrasya pati*, *vāstospati*, *sadasaspati*, *prajāpati*, die Entscheidung können aber im einzelnen Falle nur die Texte geben und diese sind der etymologisierenden Deutung bei S. nicht günstig. Allerdings heisst Savitṛ der „Beleber“, „Erreger“, aber nicht schlechthin, sondern im Hinblick auf den belebenden Sonnengott. Der Begriff ist sichtlich verengt, das Wort ist in die Bahn des Sonnengottes geraten und im Übergang zu einem vollen Eigennamen begriffen<sup>1)</sup>). Alle Subjektivität der Entscheidung ist hier allerdings nicht ausgeschlossen; genauer wird später hierüber zu sprechen sein.

Ich habe damit schon einen wesentlichen Zug meiner hier befolgten Methode angedeutet: der Etymologie der Götternamen habe ich bei Entscheidung mythologischer Fragen nirgends Einfluss eingeräumt. Ich habe mich nicht davon überzeugen können, dass die Theorie von der mythenbildenden Kraft des ‚disease of language‘ uns wirklich zur Einsicht in den Prozess der Mythenbildung verhilft, und glaube, dass selbst eine richtige Etymologie uns über das Wesen eines Gottes keinen Aufschluss geben, sondern höchstens bis zu dem mythologisch gewöhnlich wertlosen Nom. app. zurückführen kann. Die Interessen des Etymologen gehen denen des Mythologen hier nicht parallel. Dieser Ansicht habe ich mehrfach Ausdruck gegeben; sie ist nicht so beachtet worden, wie ich wünschte; ich beklage mich hierüber nicht, sondern will nur begründen, warum ich meine

---

<sup>1)</sup> Siehe jetzt Böhtingk, Krit. Beitr. SBKSGW 1898, S. 8 (Nr. 21).

früher ausgesprochenen Worte hier nochmals ans Licht ziehe: Vol. I, p. 509 sagte ich mit Bezug auf Yama: „wir werden somit besser auf jeden weiteren Versuch, die Grundbedeutung zu erkennen, verzichten; denn das Etymologisieren hat mythologische Fragen oft mehr verdunkelt als aufgeklärt und die Exegese von ihrem Platz verdrängt“<sup>1)</sup> und in demselben Jahre mit Bezug auf die Etymologie von Vivasvat<sup>2)</sup>: „Die Etymologie ist, nach meiner Auffassung, bei allen mythologischen Fragen keine sichere Beraterin; denn sie kann bisweilen wohl allgemein den Charakter eines Gottes zeigen, sagt aber über seine Individualität nichts Näheres aus. ‚Aufleuchtend‘ (vi-vas) ist jeder Lichtgott: der Blitz, Sonne, Mond, Sterne, die Nacht wie der Himmel. Wüssten wir nicht, dass Sūrya die Sonne ist, die Etymologie würde eine so genaue Bestimmung der Wortbedeutung nicht gewähren“. Ich habe keine Veranlassung gefunden, meine vor Jahren eingenommene Stellung zu verändern.

Die Überlieferung spielt in der Mythologie eine noch grössere Rolle als in der Wortforschung. Man vergegenwärtige sich, wie hier z. B. bei srāktya die blosse Etymologie auf Irrwege geführt hat, ehe mit Hilfe des Kauçika die richtige Deutung zu Stande kam<sup>3)</sup>. So müssen wir in der Mythologie Kultus, Tradition und Dichtersprache befragen, ehe wir uns an die Etymologie wenden. Die Mehrzahl der vedischen Götternamen hat ihren appellativischen Wert verloren, ist von dem Zusammenhange mit stammverwandten Worten gelöst und erst auf ihrem Sonderwege zum Ausdruck einer göttlichen Persönlichkeit gelangt, die von dem einstigen Appellativum vielleicht im besten Falle nicht mehr besass, als die äussere lautliche Form.

Die vergleichende Behandlung habe ich auch diesmal

---

<sup>1)</sup> Vgl. auch p. 514.

<sup>2)</sup> Anz. f. ISAK I, pag. 8.

<sup>3)</sup> Bloomfield, Contributions I (seven hymns), p. 12.

bei Seite gelassen. Mir ist entgegengehalten worden, dass für die römische und griechische Mythologie nachgrade genug geleistet sei (Siecke, die Urreligion, p. 2), aber mir scheint, dass man in der germanischen noch um die Grundlagen streitet und die klassische mit der Neuaufrichtung ihres Baues beschäftigt ist. Ich fühle mich wenigstens nicht vorbereitet, an die Aufgabe heranzutreten, und ich glaube auch nicht, dass sie gelöst werden kann, so lange über die ursprüngliche Bedeutung und Herkunft von Apollon, Herakles, Neptunus, den Dioskuren u. a. auf Seiten der klassischen Philologie nicht Einmütigkeit herrscht. Auf diese müssten wir mindestens warten. Aber ich glaube nicht an die Zukunft der vergleichenden Mythologie und verweise auf die Worte, mit denen ich vol. I, S. IV meinen Zweifel begründet habe.





Usas.



Meine Darstellung möge mit der anmutigsten Göttin, die den vedischen Himmel schmückt, mit der Morgenröte beginnen. Der den indischen Dichtern innenwohnende Sinn für die Natur hat schon in der Morgenfrühe der indischen Litteratur seine schönsten Blüten erschlossen. Die Naturempfindung ihrer der Uṣas gewidmeten Lieder stellt manche unter ihnen der besten Poesie aller Zeiten zur Seite. Es ist nicht meine Aufgabe, vom litterargeschichtlichen Standpunkt aus ihren Wert zu prüfen; die des Mythologen ist nüchtern. Die Lieder an die Morgenröte gewähren einen methodisch wichtigen Einblick in die Art altindischer Naturbetrachtung und führen in die Werkstätte mythologischen Gestaltens. Wir sehen, wie eine in ihrem Wesen keinem Zweifel ausgesetzte Naturerscheinung sich umformt zu göttlicher Persönlichkeit. Nicht immer können wir so klar wie hier in die Werkstatt mythologischer Schöpfung sehen. Uṣas steht nicht allein, sie verbindet und verschwistert sich mit andern Göttern, mit der Nacht, dem Sonnengott, dem Monde, und diese Verbindung erzeugt die Fülle poetischer und mythologischer Bilder, in denen die Dichter sprechen: Uṣas wird zur Schwester der Nacht oder ihrer Feindin, zur Geliebten des Sonnengottes, der ihr folgt wie der Buhle dem Mädchen, sie wird allein oder mit ihrer dunklen Schwester zur Gattin, selbst zur Mutter oder Tochter des Sonnengottes. Die Lehren, die diese Bilder und Gedanken geben, sind unschätzbar für

die Erkenntnis anderer Götter, deren Gestalt aus älterer Zeit stammt und schon verschwindet unter dem immer dichter sie verschleiernden Nebel des mythologisierenden Geistes. Sie sind das Gegebene und Verständliche, von dem wir zu Dunklerem vorschreiten können. Es wird, um späterer Erörterungen willen, nützlich sein, die wichtigsten jener Vergleiche unten noch einmal zusammenzustellen, obwohl bei Bergaigne und namentlich Brandes alles Wissenswerte zu finden ist.

---

### a) Uṣas und der Jahresanfang.

Es ist stets als selbstverständlich hingenommen worden, dass in den Uṣasliedern nur von der Morgenröte des einzelnen Tages gesprochen wird; nur bei Ludwig<sup>1)</sup>, der sich auf Krichenbauer<sup>2)</sup> beruft, finde ich eine weitergehende Andeutung, „dass sie nicht blos die Göttin des täglichen Morgens, sondern vorzüglich und wohl ursprünglich die erste Morgenröte des neu beginnenden Jahres ist“.

Die Mehrzahl unserer Lieder findet beim Prātaranuvāka des ‚Agniṣṭoma‘ genannten Somaopfers Verwendung, das alljährlich mit grosser Feierlichkeit und zwar nach mehreren Texten im Frühjahr vor sich geht<sup>3)</sup>; wir dürfen darin eine

---

<sup>1)</sup> Rgveda IV, p. XI.

<sup>2)</sup> Krichenbauer, Theogonie und Astronomie. Wien 1881, p. 348. Ich habe nachträglich K.'s Buch, das für die ind. Mythologie — über die andere zu urteilen ist nicht meine Aufgabe — nichts Brauchbares enthält, eingesehen. Es heisst dort: „Die Göttin Uschas, ɻ̄ws, wurde die Bringerin der Morgenröte, des Lichtes; sie ist in den Hymnen des Veda mit einer rötlichen Kuh verglichen und steht dem Agni, dem Widder, ebenso zur Seite, wie Thetis dem Hermes. Auch Thetis war eine Bringerin des Frühlings, des Lichtes, und ihr war die Kuh ebenso geweiht, wie der Uschas.“ (!)

<sup>3)</sup> Rituallitt. p. 125.

Frühlingsfeier erblicken. Seine Morgenlitanei wird von dem *āgneya kratu*, dem Liedercyklus für Agni eingeleitet, darauf folgen, nach dem Metrum geordnet, die Lieder an die Morgenröte, die von den beiden uns erhaltenen Sūtra's verschieden ausgewählt sind<sup>1)</sup>.

Es folgt aus der Stellung dieser Hymnen an der Spitze eines der grössten Opfer, dass das Ritual sie unter die Jahresanfanglieder rechnete, die den wichtigsten der Tage begrüssten. Einen deutlichen Hinweis darauf wird man in ihren Versen vergebens suchen; doch könnte die gelegentliche Bezeichnung der Uṣas als *prathamā* „erste der kommenden Tage“ oder Wendungen wie I, 123, 9 *jānaty āhnah prathamāsyā nāma* dahin gerechnet werden. Das Gṛhyaritual und einige Verse anderer Texte<sup>2)</sup> kommen uns zu Hilfe. An Stelle der Uṣas ist in der Praxis der häuslichen Sūtren die ‚Ekāṣṭakā‘ getreten, deren Feier nach Hiranyakęçin am 7.—9. Tage der dunklen Hälfte des Monats Māgha, also im Winter begangen wird. Andere Texte kennen mehrere Aṣṭakā's, die sämtlich in die dunklen Monatshälften von Hemanta und Çīçira (Mārgaçīrsa bis Phālguna) fallen und, wie schon erkannt ist, zum Jahreslauf in Beziehung stehen<sup>3)</sup>. „Die,

<sup>1)</sup> Çāñkh. VI, 5, 2 ff.: I, 30, 20—22 (Gāyatrī); I, 48 (Br̄hatī); I, 49 (Anustubh); I, 92, 1—4 (Jagatī); 13—15 (Uṣnih); IV, 52 (Gāy.); V, 79 (Pañkti); VII, 77—80 (Triṣṭubh); 81 (Br̄hatī). Āçvalāyana IV, 14: I, 30, 20—22; I, 48, 49; 92, 1—4. 5—12. 13—15; 113. 123; III, 61; IV, 51. 52; V, 79. 80; VI, 64; VII, 75, 1—6; 81; die Citate sind hier von mir nach ihrer Stellung in der Samhitā geordnet. Unsere Sutren schwanken in Bezug auf die Auswahl merkwürdiger Weise bei den Triṣṭubhversen. Die Çāñkhāyana's wählen sie ausschliesslich aus dem Vasiṣṭhabuch (VII, 77—80), während Āçv. daraus nur die Verse VII, 75, 1—6, andere aus andern Büchern entnimmt: I, 92, 5—12; 113. 123; III, 61; IV, 51; V, 80; VI, 64. Dabei fällt auf, dass Çāñkh. die Triṣṭubhverse 5—12 von dem Liede I, 92 nicht wählt, während doch Çāñkh. u. Āçv. dessen Uṣnih- und Jagatīverse rezitieren lassen.

<sup>2)</sup> AV. III, 10; VIII, 9; TS. IV, 3, 11; MS. II, 13, 10.

<sup>3)</sup> Weber, Nakṣatra II, 337, 341 ff. Weitere Citate Rituallitt. p. 94.

welche sich für ein Jahresopfer (Sattrā) weihen, sollen es an der Ekāṣṭakā thun: *eṣā vai saṃvatsarasya patnī yad ekāṣṭakā*<sup>1)</sup> sagt bei einer andern Gelegenheit TS. VII, 4, 8, 1, und von demselben Text wird sie als *ahnāṇi vidhāṇi* bezeichnet (III, 3, 8, 4)<sup>1)</sup>.

Die Verse, welche bei der Ekāṣṭakāfeier zur Verwendung kommen, feiern die Rātri, die Neujahrsnacht. „Zuerst ging sie auf, heisst es AV. III, 10, sie wurde zur Kuh bei Yama. Möge sie milchreich für uns melken jedes kommende Jahr. 2. Der die Götter entgegen jauchzen, der Nacht, der herannahenden Kuh; die des Jahres Gattin ist, sie soll uns heilsam sein. 3. Du, die wir als des Jahres Abbild verehren, verbinde uns langlebende Nachkommenschaft mit Reichtum. 5. Die baumentstammten Grāvans ertönten, das Havis bereitend für die Jahreswende; o Ekāṣṭakā, möchten wir gute Nachkommen und Söhne haben und über Reichtum verfügen<sup>2)</sup>. 8. Es kam heran das Jahr, dein Gatte, o Ekāṣṭakā —“<sup>3)</sup>.

An Stelle der Uṣas sehen wir in ihnen ihre Schwester, die Nacht. In der Maitr. Saṃh. II, 13, 10 wird in einer Sammlung von Versen, deren letzter = AV. III, 10, 1 ist, die Uṣas angeredet als *ṛtūṇām patnī, ahnām netrī u. s. w.*<sup>4)</sup> in Wendungen, die wir ähnlich aus dem RV. kennen<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Rituellitteratur p. 6.

<sup>2)</sup> *vāñaspatyā grāvāṇo ghoṣam akrata havis kṛnvantah parivatsarīnam. parisanvatsarā* übersetze ich als Jahreswende. Säy. zu RV. X, 62, 2 setzt *parivatsaré* = *paryāgate vatsare saṃpūrṇe (sattrāntē)*; die Bedeutung eines vollen Jahres kann sich leicht daraus entwickeln.

<sup>3)</sup> *āyam agant saṃvatsaraḥ patir ekāṣṭake tava /*

<sup>4)</sup> *ṛtūṇām patnī prathameyam āgāt,  
ahnāṇi netrī janitry uta prajāṇām /  
ekā satī bahudhoṣo vyuccha*

*ajīrṇā twam jaraya sarvam anyat //* = TS. IV, 3, 11.

<sup>5)</sup> RV. I, 49, 3: *uṣaḥ prārann ṛtūṇār ānu divō ántebhyas pári /*  
IV, 51, 6: *kvā svid āśām katamā purāṇt yáyā vidhāṇā vidadhvīr ṛbhūṇām*  
Cf. Kauç. 101 *ṛtūṇ bibhratī bahudhā virūpān.*

Das Grautaritual kennt eine Verwendung dieser Verse nur noch beim Aufbau der Citi durch die vielen, verschiedene Naturerscheinungen repräsentierenden Iştačāziegeln, in diesem Falle Vyusti's genannt, während die Gṛhya's ihren ursprünglichen Zweck noch mit Deutlichkeit zeigen. Aber jenes hat dafür Ersatz in den Uṣasliedern, deren Zweck aus den Vorschriften des Somarituals hervorgeht.

Wir werden nicht fehl gehen, wenn wir in diesen Hymnen des RV., die die Morgenröte preisen und einen Teil der Morgenlitanei des Jahr um Jahr wiederkehrenden Agni-ṣṭomaopfers bilden, Neujahrslieder sehen, die den Anbruch des wichtigsten Tages, des ersten Tages im neuen Jahre preisen, gleichviel, ob man dessen Anfang in den Frühling oder die Winterszeit verlegt<sup>1)</sup>. Wie ein Neujahrslied klingen die Verse der Vasiṣṭha's: „der Uṣas entgegen erwachten mit Gesang die Vasiṣṭha's; mit Liedern zuerst die Weisen; ihr entgegen, die die beiden vereinten Welten von einander scheidet und alle Wesen in Erscheinung bringt. Uṣas wurde wach, neues Leben schaffend; das Dunkel barg sie mit ihrem Licht. Voran geht die Jungfrau ohne Scheu. Sie machte Sūrya, Opfer, Agni erkennbar“ (VII, 80)<sup>2)</sup>.

### b) Uṣas und die Manen.

Die Berechtigung, Uṣas auf die Jahreswende zu beziehen, wird noch deutlicher durch ihre Verbindung mit den Manen. Es ist bekannt, dass gerade die Pitaraḥ und die

<sup>1)</sup> Cf. Çat. Br. VI, 1, 3, 8 (p. 505) — *bhūtānām patir grhapatir āśid usāḥ patnī / tad yāni tāni bhūtāni rtavas te 'tha yaḥ sa bhūtānām patīḥ saṃvatsaraḥ so 'tha yā sōṣāḥ patny auṣasī sā / tānūmāni bhūtāni ca bhūtānām ca patīḥ saṃvatsara uṣasi reto 'siñcan —*

<sup>2)</sup> Die Wiederkehr von Sūrya, Opfer, Agni wird man zwar auch auf den einzelnen Tag beziehen können; der Wiederbeginn des Uttarāyana scheint mir die angemessenere Voraussetzung zu sein.

Kavi's der Vorzeit das verborgene Licht finden und an der Gewinnung der Rinder beteiligt sind<sup>1)</sup>). Es hat eine Zeit im Jahr gegeben, wo der Kultus der Götter schwieg. Im alten Rom folgte dem Zehnmonatsjahr eine unheilige Zeit, die den Manen gewidmet war. Der Gegensatz von Devayāna und Pitryāna<sup>2)</sup>, Uttarāyaṇa und Dakṣināyana hat auch das indische Opferjahr beeinflusst und selbst im RV. seine Spuren hinterlassen<sup>3)</sup>). Aus der Gr̄hyalitteratur können wir die Ge-wissheit schöpfen, dass speziell am Ende des Dakṣināyana der Platz für die Manenspenden war, und es ist für unsren Zweck nicht unwesentlich, dass einige Texte unter den Wesen, welche an den Aṣṭakāfeiern Anteil haben, ausser den Pitaraḥ auch die ‚Rātri‘ und die Rtu's nennen; es ist kein Zweifel,

<sup>1)</sup> VII, 76, 4: *tá id devánām sadhamāda āsan  
rtavānah kavayah pūrvyāsah /  
gūlhām jyōtiḥ pitáro ánv avindan  
satyámantrā ajanayann us̄asam //*

X, 62, 2: *yá uddājan pitáro gomáyam vásu  
rtēnābbhindan parivatsaré valám //  
3: yá rténa súryam árohayan divi  
áprathayam prthivíṁ mātárām ví / —  
7: índrena yujá níl srjanta vāgháto  
vraján gómantam aqvínām / —*

X, 107, 1: *āvir abhūn máhi māghonam eṣām  
viçvaṇi jīváni támaso nír amoci /  
máhi jyōtiḥ pitr̄bhīr dattám ágat  
uruh pánthā dákṣināyā adarci //*

Vgl. noch VII, 79, 4 und vielleicht X, 15, 7: *áśināso arunīnām  
upásthē rayim datta —*

<sup>2)</sup> Cf. Çat. Br. I, 9, 3, 2 und Eggeling's Anm. dazu.

<sup>3)</sup> X, 2, 1—6 spricht von den Göttern (v. 3: *á devánām ápi pánthām  
aganma*, v. 6: *viçveṣām hy ádhvaráṇām áníkam —*), v. 7 vom *pitryāna*, (*pánthām ánu pravidván pitryānam*). Da *pravidván* nur in diesem Verse, in v. 1. 3. 4 aber auf Agni bezüglich *vidván* steht, ist ein Gegensatz be-absichtigt und *pravidván* wohl perfektivisch zu fassen. Cf. Çat. Br. II, 1, 3, 1 (p. 139): *vasanto gr̄ismo varṣāḥ te devā rtavah / çarad dhemantah  
çigirah te pitaraḥ [rtarāḥ]*.

welche Nacht damit gemeint ist<sup>1)</sup>: die Ekāṣṭakā, die Neujahrsnacht, gilt als das Fest der Manen. „Ekāṣṭakā, des Jahres Gattin, die sich kasteiende, gibt schwelend Milch. Von dieser Melkung möget ihr Manen vereinigt leben“<sup>2)</sup>. Wir können von hier einen Schluss auf die Bedeutung der Uṣas, die im RV. gepriesen wird, ziehen. Die Manen haben das Licht gefunden, die Rinder herausgetrieben: d. h. aus der dunklen Zeit des Jahres steigt das neue Licht empor, kehren Sūrya, Agni und das entchwundene Opfer wieder<sup>3)</sup>.

An Stelle der Manen, „Pitarah“, wie sie allgemein genannt sind, treten die Vorfahren spezieller Geschlechter, wie Āṅgiras und Daçagva’s, die berühmt als Sänger an der Wiedergewinnung des Lichtes mit ihren Liedern besonderen Anteil haben<sup>4)</sup>. Wenn ich nicht irre, begegnen wir hier

<sup>1)</sup> Rituellitteratur, p. 95. — Man wolle dazu beachten, dass dementsprechend bei dem Agniṣṭoma, der dem Lauf der Sonne folgt, in das Abendsavana ein Ārbhavo pavamānastotra und ein Manenopfer eingefügt werden.

<sup>2)</sup> Hir. GS. II, 15, 9: *ekāṣṭakā tapasā tapyamānā samvatsarasya patnī duduhe prapīnā / tam doham upajīvātha pitarah samvidānāḥ* —

<sup>3)</sup> Ansser dem schon S. 29 citierten Verse VII, 80, 2 vgl. VII, 78, 3: *ājījanan (usāso) sūryam yaññām agnīm* — vielleicht auch I, 113, 12: *sumāñgalīr bibratī devāntīm* — VII, 75, 3: *janāyanto (bhānāvo) daivyāni vratāni* — VI, 65, 2: *āgram yaññāsyā brhatō nāyantūr*. — Daher wohl heisst sie auch daksīñā (cf. Bergaigne I, 127 ff. 243) als Sinnbild der Kühe, die beim Opfer geschenkt werden. Bei dem Parallelismus von Tag und Jahr ist es nicht möglich mit Sicherheit zu sagen, ob Verse sich auf den einzelnen Tag oder Neujahr beziehen.

Wie ein Hymnus auf den Frühling oder Jahresanfang — auch dies ist schwer zu unterscheiden — lesen sich einzelne Verse des Liedes RV. IV, 1; bes. 13—17. 13: „es sassen . . . unsre Väter, die Menschen, hier (einst zum Opfer) nieder (sattra). Die rötlichen Uṣas, deren Stall ein Fels war, die milchreichen in der Höhle, trieben sie mit Anruf heraus“. 17: „es verschwand das Dunkel; der Himmel erstrahlte; es erhob sich der göttlichen Morgenröte Strahl. Sūrya betrat die hohen Gefilde, Recht und Unrecht bei den Menschen schauend“.

<sup>4)</sup> Bergaigne I, 297. — Cf. I, 71, 2; II, 34, 12: *té dāçagvāḥ prathamā yaññām īhīre, té no hinwantūṣāśo vyūṣṭiṣu*. IV, 3, 11: *ṛtēñādṛīm*

einem alten Neujahrsbrauch. Metrum und Lied steht mit den Sonnwendfesten, wie ich früher gezeigt habe, in enger Verbindung<sup>1)</sup>. Beim Agnyādheya werden Sāmans mehrfach verwendet<sup>2)</sup>. Der Ausspruch der Chānd. Up., dass hinter der neugeborenen Sonne her sich freudiges Jauchzen erhob und deshalb ihrem Aufgang und Wiederkommen freudiges Jauchzen entgegenschallt<sup>3)</sup>, ist nicht ohne Hintergrund. Denn er erinnert an RV. V, 45, 10; VI, 7, 4; X, 88, 10<sup>4)</sup>. Wir werden dadurch dazu geführt, weiter zu fragen und nach verwandten Bräuchen bei alten Völkern zu forschen. Da finden wir, dass bei den Deutschen „fast überall das neue Jahr angezungen wird; von den Bergen kommen die Ärmeren, um

---

*vy ḫsan bhidántah sám ángiraso navanta góbhīḥ / ḡunám nárah pári  
sadann usásam ávīḥ svár abhavaj játé agnáu // 51, 4; V, 45, 7: ánūn o d  
átra hástayato ádirí árcan yéna dáça māsó návagvāḥ / rtám yati sarámā  
gá avindad vígváni satyángirūç cakára // . v. 8; VI, 65, 5: idá hí ta uṣo  
adrisáno gotrá gávám ángiraso grnánti / vy árkéna bibhidur bráh  
maṇā ca — VII, 79, 4: tēvad uṣo rádho asmáhyam rásva yávat stotr'hyo  
árado grnánā / yáñ tvá jaŋnúr vr̄ṣabhaśyā ráveṇa vi dr̄lhásya díro  
ádrer aurñoḥ // X, 62, 2. 3. und besonders die Br̄haspatilieder wie X,  
67. 68. Angesichts der engen Verbindung von Ekāṣṭakā resp. Uṣas mit  
den Manen hat *svadhā* RV. I, 113, 13: *ajáramrtā carati svadhābhīḥ*;  
VII, 78, 4: *āsthād ratham svadhayā yujyamānā* (cf. auch IV, 52, 6) die  
Bedeutung „Manenspende“, nicht „von selbst“. Die rituelle Unterscheidung  
zwischen Götter- und Manenspenden ist dem RV. bekannt (cf. X, 14, 3).*

<sup>1)</sup> Cf. z. B. TS. VII, 3, 10, 1 oder TMBR. XII, 10, 6: *chandobhir vai devā ādityam lokam aharan.*

<sup>2)</sup> Rituallitt. 106.

<sup>3)</sup> III, 19, 3: *atha yad tad ajáyata so 'sāv ādityah tam jāyamānam  
ghoṣā ulūlavo 'nūdatiṣṭhant sarvāni ca bhūtāni sarve ca kāmāḥ / tasmāt  
tasvodayam prati pratyāyanam prati ghoṣā ulūlavo 'nūtiṣṭhanti etc.*

<sup>4)</sup> V, 45, 10: *ā sáryo aruhac chukrám árpo — /*

*udnā ná návam anayanta dhīrāḥ*

*āgr̄nwatr̄ ápo arvāg atiṣṭhan /*

VI, 7, 4: *tvāñ vívē amṛta jāyamānam*

*çicūm ná devā abhī sámp navante / —*

X, 88, 10: *stómena hí divi deváso agním*

*ájijanañ cháktribhī rodasiṣprám / —*

unten in den Dörfern alte Lieder zu singen“<sup>1)</sup>), und die slavische Kolenda ist ein Fest, an dem von altersher der Sang seine Stätte fand<sup>2)</sup>). Es scheint also, der Liedersang altindischer Kavi's, Āngiras, Navagva's, der das neue Licht gewinnt und den Kuhstall sprengt, ist dem Brauche anderer Völker, das neue Jahr anzusingen, eng verwandt.

### c) Die drei Uṣas.

Uṣas wird bald in der Ein- bald in der Mehrzahl genannt. Unter den Stellen treten einige hervor, die von drei Morgenröten sprechen<sup>3)</sup>). Nach Bergaigne I, 314 sind es vielleicht „trois formes de l'aurore correspondant aux trois mondes“, nach Hopkins<sup>4)</sup> „the three dawn-lights, white, red and yellow“. Ich beziehe sie auf drei Jahreszeiten. Dass das vedische Jahr drei Zeiten hatte, ist schon früher von Ludwig, Zimmer u. a. bemerkt worden. Ein Hinweis

<sup>1)</sup> E. H. Meyer, Deutsche Volkskunde, p. 254.

<sup>2)</sup> Hanusch, Die Wissenschaft des slav. Mythus, 193. 194: „Weil Gesänge bei diesem Fest [der Wintersonnenwende] ein wesentliches Moment waren, so ward das Koledafest bei den späteren Slawen auch zu einem Gesangfeste... Auch Valvasor . . sagt: „Es ist auch der Brauch [in Krain], dass von St. Nikolai bis Lichtmess gewisse Leute herumgehen und singen . . . Sie gehen herum im ganzen Lande, wo sie wollen, gleichwie die Sternsinger in Deutschland, denen sie füglich zu vergleichen sind.“

<sup>3)</sup> VIII, 41, 3: *sá ksápaḥ pári śasvaje ny iśrō māyāyā dadhe sá vīç-vam pári dārgatāḥ / tásya vénir ánu vratám uṣás tisrō avardhayan* — III, 17, 3: *tr̄ty āyūn̄si táva jātavedas tisrā ājān̄t̄r uṣásas te agne:* „drei Lebensalter hast du, o J., drei Uṣas sind deine Mütter (*mātarāḥ* u. a. Säy.). Dahin rechne ich auch mit L. I, 174, 7: *kárat tisrō maghāvā dānucitrā ní duryoné kúyavācam mrdhí çret /* von Indra gesagt und X, 67, 4: *avō dvābhýām pará ékayā gđ gúhā tish̄ant̄r ámr̄asya sétau / bṛhaspatis támasi jyótir icchán úd usrā ákar vī hī tisrā ávah. vi-āvar* ist zu erklären wie I, 68, 1: *aktún vy iñnot,* I, 105, 15 *vy iñnoti matim,* VI, 44, 8: *vápur dr̄gáye venyó vy ávah,* also: „er machte offenbar die drei“. Geldner VSt 2, 286 ergänzt mit Säy. „*dvārah*.“

<sup>4)</sup> JAOS. XV, 270; Religions of India, 77.

auf die drei Jahreszeiten liegt in dem Ausdruck *trinábhi cakrám ajáram anarván yátremá viçvá bhúvanádhi tasthúh* (RV. I, 164, 2; AV. IX, 9, 2), während an anderer Stelle, wie I, 164, 13, vom *páncáre cakré parivártamáne* gesprochen wird, ferner in den *tríni nábhýáni*, I, 164, 48, neben den 12 Speichen und 360 Pflöcken; (cf. auch *tryudáyám* IV, 37, 3) <sup>1)</sup>). Ihren kanonischen Ausdruck haben die drei Jahreszeiten in den Cäturnásyá- oder Tertiafeiern gefunden. In einigen der Sprüche, welche bei dem dort üblichen Haarschneiden zur Verwendung kommen, sind Anspielungen auf den Charakter der Jahreszeiten noch enthalten; beim ersten der Tertiale wählt man die Worte *ṛtam eva parameṣṭhy ṛtam nātyeti kiṃcana / rte samudra āhita rte bhūmir iyam çritā* (Āp. VIII, 4, 2), beim zweiten *yad gharmaḥ paryavartayad antān prthivyā divah, agnir içāna ojasā* etc. (VIII, 8, 21),

<sup>1)</sup> Was sich sonst anführen lässt, ist unsicher. Beachtung verdienien die *tisrāk prajā ḍryāk* RV. VII, 33, 7: *tráyah kṛṇvanti bhūvaneṣu rétas tisrāk prajā ḍryā jyótiragrāḥ / tráyo gharmáṣa uṣásam sacante sárvañ it tān ánu vidur vásishhāḥ //* „drei legen den Samen in die Welten; aus dreien besteht die arische Nachkommenschaft, der das Licht (Frühling?) vorangeht; drei heisse Gefässe folgen der Uṣas“ — (cf. Oertel, Contrib. I, 33). Der Vers macht grosse Schwierigkeiten. Für die „drei, welche in die Welten den Samen legen“, wäre zu verweisen auf RV. V, 69, 2: *tráyas tasthur vṛṣabhaḥ asas tisrṇām dhiṣānānām retodhāḥ* — VII, 101, 4: *tráyah kóçāsa upasécanāsah*; VIII, 2, 8 (?); I, 164, 10: *tisrō mātfs trīn pitṛn bibhrad éka ürdhvás tasthau*; II, 27, 8: *tisrō bhūmīr dhārayan tñr utá dyún* —.

Anders ist es mit den drei *Gharma's*. TS. IV, 3, 11<sup>a</sup> stehen dafür drei *mahiman's* (*vadhūr jajāna navagaj janitrī, traya enām (uṣásam) mahimānāh sacante*). AV. VIII, 9, 11: *mahānto asyām mahimāno antar vadūr jīgāya navagaj janitrī*. Diese drei Mahiman's werden TS. IV Comm. p. 379 als Agni, Surya, Candra erklärt; das ist ganz richtig und gilt auch für die drei *Gharma's*; siehe den Comm. zu TS. IV, 3, 11<sup>c</sup> p. 380 (*ṛtasya panthām anu tisra āgus trayo gharmāśo anu jyotiṣāguḥ / prajām ekā rakṣatvā ürjām ekā vratam ekā rakṣati devayūnām*; vv. ll. AV. VIII, 9, 13. MS. II. p. 160, 5). Anders aber MS. IV, 2, 12 (35, 8) TMBr. XX, 15, 3: (*agnir uṣásam sacate vāyur uṣásam sacate 'sāv āditya uṣásam sacate*). Auch dies ist jedoch richtig, wie sich unten s. v. Agni ergeben wird.

beim dritten *yo asyāḥ pṛthivyāś tvaci nivartayaty oṣadhiḥ, agnir iṣāna ojasā* etc. (VIII, 19, 9). Der Schluss lautet bei allen dreien gleich<sup>1)</sup>. *Rta* ist demnach, obwohl im Refrain aller drei Sprüche *rta* wiederkehrt, das charakteristische Wort für die erste, *gharma* für die zweite, *oṣadhi* für die dritte Jahreszeit. Von den späteren Namen der Jahreszeiten kennt der RV. für die Regenzeit *varṣāḥ* nicht, *grīṣma, vasanta, hemanta* vereinzelt, nur *carad* kommt öfter vor. Im Puruṣalied X, 90 werden Frühling, Sommer, Herbst bezeichnenderweise in Verbindung mit dem Opfer der Götter genannt<sup>2)</sup>.

Jenes spärliche Auftreten der Namen für Jahreszeiten im RV. ist auffallend genug; es ist anzunehmen, dass andere Bezeichnungen dafür in Geltung waren, die wir nicht erkennen; ich rechne dahin den Dreiklang *gāvah, āpah, svar*, den zwei Stellen des RV. wiederholen<sup>3)</sup>. *āpah* könnte gleich *varṣāḥ* sein, *svar* dürfen wir mit *gharma* und „die Rinder“ vielleicht als gleichbedeutend mit dem Frühling, der die Rinder (der Uṣas) aus dem Stall führt, ansetzen; doch ist an zwei andern Stellen Uṣas von den *gāvah* getrennt genannt<sup>4)</sup>.

#### d) Uṣas und die Rinder.

Uṣas wird selbst als Kuh, direkt oder vergleichsweise, vereinzelt als Stute bezeichnet, häufiger ist sie die Mutter

<sup>1)</sup> *agnis tigmena qociṣā — /*

<sup>2)</sup> v. 6: *yát púruṣena haviṣā devā yaññám átanvata vasantó asyāśid ājyam grīṣmá idhmáḥ carád dhavíḥ /*. — Für *varṣāḥ* VII, 103 *prāvṛṣ*.

<sup>3)</sup> V, 14, 4: *agnir játó arocata ghnán dásyūn jyótiṣā támalā / ávin-dad gá apáḥ svāḥ; IX, 91, 6: evá punánó apáḥ svār gáḥ — /*

<sup>4)</sup> VI, 60, 2: *tā yodhiṣṭam abhí gá indra nūnám apáḥ svār uṣáso agna ūlháḥ —; IX, 90, 4: apáḥ sisāsann uṣásah svār gáḥ sám ci-krado —.*

der Rinder, oder sie hat rote Rinder und Rosse an ihren Wagen gespannt<sup>1)</sup>:

- I, 30, 21: áçve ná citre aruṣi //  
 I, 92, 1: etá u tyá usásah ketúm akrata — /  
     — práti gávó 'ruṣir yanti mātárāḥ //  
 2: úd apaptann aruná bhānávō vīthā  
     svāyūjō áruṣir gá ayukṣata |  
 12: paçán ná citrā subhágā prathāná —  
 15: yukṣvá — áçvāñ adyáruṇāñ usah |  
 I, 113, 2: rúçadvatsā rúçatā çvetiyágāt —  
     14: prabodháyanty aruṇébhīr áçvair óśá yāti —  
 I, 124, 5: gávāñ jánitry<sup>2)</sup> akṛta prá ketúm |  
     11: yunkté gávāñ aruṇāñ nám ánīkam |  
 III, 61, 4: svásarasya pátñi |  
 IV, 14, 3: áváhanty aruṇír jyótiṣágān  
     mahī citrā raçmíbhiç cékitānā |  
 IV, 52, 2: áçveva citrāruṣi mātā gávāñ<sup>3)</sup> rtāvarī |  
     5: práti bhadrā adikṣata gávāñ sárgā ná  
         raçmáyah |  
 V, 1, 1: ábodhy agníh — práti dhenúm ivāyatím  
         usásam |  
 V, 45, 2: órvād gávāñ mātā jānatā gāt |  
 V, 64, 7: ucchántyāñ me yayatá devákṣatre rúçadgavi |  
 V, 75, 9: ábhūd usá rúçatpaçuh<sup>3)</sup> —

<sup>1)</sup> Ihr Wagen (Sg. oder Plur.) I, 48, 7; 113, 14; 123, 1. 7; IV, 14, 3; VI, 65, 2; VII, 75, 6; 78, 1. 4.

<sup>2)</sup> Cf. VII, 77, 2: gávāñ mātā netry áhnām aroci und 76, 6.

<sup>3)</sup> V, 80, 1; VIII, 5, 1. 73, 16 führt Uṣas den Beinamen aruṇápsu. Da die Deutung *psu* als ‚Speise‘ hier trotz der Bemerkungen von Hopkins (JAOS, XV, 267: the word *aruṇápsu* gives a combination of ‚bearing food‘ and ‚the food is red‘) nicht klar wird, so liegt es nahe, mit Rücksicht auf *rúçadgo*, *rúçatpaçu* anzunehmen, dass es = *aruṇápasu* = *aruṇápaçu* ist (cf. av.-fsu) und hier der älteste Beweis für die Aussprache des ç als s (Wackernagel § 197. 198) vorliegt. Die Uṣas bringt oder erhält keine rötliche Speise; rötlich ist nur ihr Gespann.

- V, 80, 3: *esā góbhīr aruṇébhīr yujānā* —  
VI, 64, 3: *váhanti sīm aruṇāśo rúçanto*  
*gávaḥ subhágām urviyā prathānám /*  
5: *sá vaha yókṣábhīr ávātā* —  
VI, 65, 2: *vi tād yayur aruṇayúgbhīr áçvaiç*  
*citrámp bhānty uṣásāc candrárathāḥ /*  
VII, 75, 6: *práti dyutānám aruṇāśo áçvāç*  
*citrá adṛçrann uṣásam váhantah /*  
VII, 79, 1: */ susañdirgbhīr ukṣábhīr bhānūm açret* —  
2: — / *sám te gávas táma á vartayanti* —<sup>1)</sup>

Man sieht aus dieser Zusammenstellung, dass von „Morgenwolken“ nirgends die Rede ist, sondern die ‚Rinder‘, ‚Rosse‘ der Morgenröte<sup>2)</sup> nur ein mythologisches Synonymum für die Morgenröte selber sind.

Von der Vertreibung des Dunkels durch das Licht wird oft gesprochen<sup>3)</sup>). Wenn am Morgen die Rinder der Uṣas wiederkehren, woher kommen sie? RV. VI, 60, 2 spricht in einer an Indra-agni gerichteten Hymne von den *uṣāsa īlhāh*, den ‚entführten Morgenröten‘; es ist die Finsternis oder

---

Dieselbe Bedeutung passt auch in anderen Compositis: z. B. VIII, 20, 10: *vrṣaṇaçvēna maruto vr̄apsunā ráthena*; oder VII, 4, 6 *mā tvā vayám — avīrā māpsavah pári sadāma*. (I, 49, 1 *váhantv aruṇápsava ípa tvā somño grhám* könnte man *rathāsah* ergänzen cf. I, 48, 7). Bei *viçvápsu*, *prusitápsu*, einem Beiwort des Adlers, der Vögel etc., ist sie jedoch nicht angebracht. Es ist aber nicht notwendig, den 2. Teil von all diesen Zusammensetzungen in gleicher Weise zu erklären; wir können hier an *psu* (Speise) zu *bhas* ‚essen‘ denken oder an *bhās* ‚glänzen‘, wovon Kretschmer KZ. 31, 413 auch *aruṇapsu* herleiten will.

<sup>1)</sup> Über *étaçva*, ‚having bright rays‘, ‚shining brightly‘ Bloomfield, Contrib. 7, 427.

<sup>2)</sup> Nigh. 1, 15: *aruṇyo gāva uṣasām*. Cf. auch Ait. Br. IV, 9, 2.

<sup>3)</sup> Cf. Bergaigne I, 242 ff.

I, 92, 5: *vi tiṣṭhate bādhate krṣṇám ábhvam*; 113, 16 b: *ápa prāgāt táma á jyōtir eti*; IV, 51, 9: *gáhantir ábhvam ásitam rúçadbhīḥ*; 52, 6: *vy ávar jyōtiṣā támah*; VI, 64, 3; 65, 1: *yā bhānūnā rúçatū rāmy-āsv ájñāyi tirás támasaç cid aktán*; 65, 2; VII, 71, 1; VII, 75, 1: *ápa*

,der Stall der Finsternis‘, dessen ‚Thore‘ die lichten, reinigenden öffnen, IV, 51, 2: *vy ù vrajásya támaso dvárocchántir avrañ chúcayah pāvakáh*; oder den sie wie Rinder ihre Hürde selber auftun, I, 92, 4: *gávo ná vrajám vy ûśá āvar tímah*<sup>1</sup>). Oder es sind andere Götter, Indra, Agni, Br̥haspati oder die Manen, welche den Stall, den Felsen, in den die Kühe gesperrt sind, mit ihrer Kunst öffnen<sup>2</sup>).

Wenn am Morgen des einzelnen Tages oder des neuen Jahres die ersten Strahlen des wiederkehrenden Lichtes den Himmel röten, scheinen sie roten Rindern gleich, die im Osten herbeiziehen. Auch hier ist eine Erinnerung an eine vergangene Zeit und eine frühere Heimat eingewebt in das vedische Mythenkleid. In Indien ist die Morgenröte nur von kurzer Dauer<sup>3</sup>). Schon der AV. spricht im Gegensatz zum RV. ver-

---

*drúhas tama āvar ájuṣṭam*; 77, 1: *ákār jyótir bádhamānā támānsi*; 78, 2: *uśá yāti jyótisā bádhamānā víçvá támānsi duritípa devī* //; 3: *apācīnam tamo agād ájuṣṭam*; 80, 2: *esā syá návyam áyur dádhānā gūḍhvī tamo jyótisopā abodhi* /; 81, 1: *tamo jyótis kr̥poti sūnári*.

<sup>1)</sup> Der Vers gibt zur Annahme eines stark verkürzten Vergleiches (Geldner, VSt. 2, 286<sup>5</sup>) keinen Anlass. Kühe wie Pferde brechen in Wirklichkeit oft genug aus ihren Hürden. Cf. auch VII, 79, 4.

<sup>2)</sup> III, 5, 1: *práty agnír uśásaq cékitánó 'bodhi — / — sánidhhó 'pa dvárā támaso válmir āvah* //

V, 45, 1: *vidā divó viśyánn ádrim ukthaír  
ayatyá uśáso arcino guli /  
ápávṛta vrajinir út svār gät  
ví dūro mānuṣir devá ávah* //

VI, 17, 6: *aúrnor díura usrīyābhyo ví dr̥lhá  
úd ürvád gá asrjo ángirasvān* // (Indra)

VII, 75, 7: *rujád (uśá) dr̥lháni dádad usrīyānām  
práti gáva uśásam vāvaçanta* //

IV, 1, 13; VII, 79, 4 u. a. Es erübrigts sich hier, weitere Stellen anzuführen. Bei Indra, der Vala's Höhlen bricht und die eingespererten Rinder, die von den eingesperrten Wassern zu unterscheiden sind, befreit, werden sie zur Sprache kommen. In Bezug auf die Manen cf. S. 31<sup>4</sup>.

<sup>3)</sup> Cf. Weber, Om. u. Port. 351. Vergleiche Schlagintweit, Reisen in Indien und Hochasien I, p. 113 (citirt bei Brandes p. 78<sup>1</sup>). Jetzt Hopkins, the Punjab and the RV. JAOS. 19, 28.

hältnismässig nur noch selten von Uṣas; das Ritual kennt keine besonderen ihr dargebrachten Spenden. Das Bild von dem Felsen oder Stall, aus dem die Morgenröten befreit werden, wird seinen Ursprung nicht in dem Klima Indiens, sondern in einem Lande haben, wo der Winter das Vieh wirklich in feste Ställe bannte, *pakhrumaēṣu nmānaēṣu*, wie es Vend. 2, 23 heisst<sup>1)</sup>). Felsenhöhlen, Felsenställe mögen eine sichtrere Zuflucht als gebaute Ställe gewesen sein.

In einem Lande, wo der kürzeste und längste Tag nur um etwa vier Stunden differieren<sup>2)</sup>), hat man weniger Ursache, die Wiederkehr des Lichtes zu feiern; in der klassischen Dichtung spielt das Thema meines Wissens auch keine Rolle mehr. Mit dem Heraustreiben des Viehes aus seinem winterlichen Verschluss zur Frühlingszeit verglich in altüberkommener, in den vedischen Verhältnissen kaum mehr begründeter Sprechweise der ḗgvedische Dichter noch das Emporsteigen des Jahres aus der Winternacht.

### e) Uṣas und die Sonne.

Der Morgenröte folgt der Sonnengott. Die vedischen Lieder zeigen, wie der einfache Naturvorgang sich im Geist der Dichter zum lebensvollen Bilde umformt und an Stelle der Naturerscheinung Persönlichkeiten treten, aus denen die Phantasie den Mythus schafft.

<sup>1)</sup> BB. IX, 134 (bei Geldner, Grundriss der ir. Ph. II, 46 nicht verzeichnet).

<sup>2)</sup> Nach einer gütigen Berechnung des Herrn Prof. Neugebauer ist das Verhältnis für das Pandjab folgendes:

	geogr. Breite	längster Tag	kürzester Tag
Multān	30°	13 h 56 m	10 h 4 m
Lahōr	32°	14 h 6 m	9 h 54 m
Peschawar	34°	14 h 22 m	9 h 38 m

1. Uṣas führt Sūrya (Auge der Götter oder Ross) herbei, schafft ihm Bahn, ist seine Mutter etc. VII, 77, 3: *devānām cákṣuh subhágā váhantī çvetám náyanti sudréjikam áçvam*, „die liebliche, die der Götter Auge führt, die das weisse, schöne Ross leitet“. I, 113, 2: *rúçadvatsā rúçatī çvety ágāt* (wenn hier *vatsa* nicht als Plur. anzusehen und auf ihre eigenen Strahlen zu beziehen ist). I, 121, 6: *prá rocy asyá usáso na súrah*. I, 113, 16: *áraik pánthām yátave súryāya*. I, 136, 2: *ádarçi gātúr uráve várīyasī*. [III, 61, 4 *svār jánantī*<sup>1)</sup>]. In anderem Bilde überlässt die schwarze (die Nacht) dem roten den Weg, VII, 71, 1: *riṇákti krṣṇīr aruṣáya pánthām*, oder sie wird AV. XIII, 3, 26 selbst zur Mutter des Kalbes<sup>2)</sup>.

2. Uṣas ist Sūrya's oder Agni's Geliebte oder Gattin, VII, 75, 5: *vājīnīvatī súryasya yóṣā — uṣā ucchati*. I, 115, 2: *súryo devím uṣásam rócamānām máryo ná yóṣām abhy èti paçcāt*<sup>3)</sup>.

3. Uṣas wird von Sūrya geschaffen, leuchtet auf durch sein Auge u. ä., VII, 91, 1: *ávāsayann uṣásam súryena*. VII, 81, 2: *úd usrīyāh srjate súryah*. I, 48, 7: *eṣāyukta parā-*

<sup>1)</sup> Weitere Stellen siehe unter f) Uṣas und die Nacht.

<sup>2)</sup> *krṣṇāyāh putro arjuno rātryā vatso 'jāyata*. Cf. TS. V, 4, 9, 3: *naktośāseti krṣṇāyai çvetavatsāyai payasā juhoti*.

<sup>3)</sup> Mit Rücksicht auf die Übersichtlichkeit führe ich die Stellen im Wortlaut an. I, 56, 4: *yadi távisī — índram sisakty uṣásam ná súryah*; IX, 84, 2; I, 66, 8: *jārāh kanīnām pátir jáninām* (Agni); 69, 1: *çukráh çucukván uṣo ná jārāh*; 9: *uṣo ná jārō vibhávā*; 92, 11: *yóṣā jārásya cákṣasā vi bhāti*; 123, 10: *kanyēva tanvā çéçadānān ési devi devám iṣyakṣamānam*; 152, 4: *prayántam ít pári jārāmī kanīnām páçyāmasi nópanipádyamānam*; VII, 9, 1: *ábodhi jārā uṣásam upásthāt*; 10, 1: *uṣo ná jārāh prthū pájō açret*; VII, 63, 3: *vibhrájamāna uṣásam upásthād rebhair úd ety anumadyámānah*; VII, 76, 3: *yátah pári jārā ivacáranty uṣo dadṛkṣé ná púnar yatiā*; X, 3, 3: *bhadró bhadráyā sácamāna ágāt svá-sáram jārō abhy èti paçcāt*; cf. auch TBr. III, 1, 6, 3: Uṣas wünschte „*priyādityasya subhágā syām*“.

vátaḥ sūryasyodáyanād ádhi. I, 92, 11 (siehe vor. Anm.). 12: sūryasya ceti raqmibhir dṛçanā<sup>1)</sup>.

4. Als Sūrya's Tochter tritt sie besonders in den Aṣvinliedern auf, und zwar wechselt hier die Bezeichnung *sūro* und *sūryasya duhitr*, *divo duhitr* mit *uṣas* und *sūryā*. VII, 69, 4: *yuvoh̄ criyam pári yósavṛṇīta sáro duhitā páritakmyāyām*; I, 46, 14: *yuvór uṣā ánu criyam párijmanor upácarat*; 116, 17; 117, 13; 118, 5; 180, 1; 183, 2; IV, 52, 2; V, 73, 5: á yád vām sūryā rátham tishthat; VI, 63, 5; VIII, 5, 2; 22, 1 u. s. AV. VI, 82, 2.

### Sūryā.

Aus der vollständigen Synonymität von Uṣas und Sūryā folgt, dass auch in dem bekannten Sūryāsūkta Sūryā gleichbedeutend mit Uṣas zu setzen ist. Es ist von anderer Seite der Gedanke ausgesprochen worden, dass Sūryā in diesem Liede eine Bezeichnung des „Sonnenweibes“ und das Sūryālied eine Verherrlichung der Vermählung von Sonne

- <sup>1)</sup> I, 113, 9: *uṣo — vī yád ḍvaç cákṣasā sūryasya /*  
 I, 122, 2: *sūryasya criyā sudṛçī hiraṇyaik //*  
 I, 123, 12: *yátamānā raqmibhil sūryasya /*  
 I, 124, 8: *vyucchántī raqmibhil sūryasya —*  
 II, 23, 2: *usrā iva sūryo jyótisā mahó .*  
*viçvesām ij janitd bráhmaṇām asi /*  
 V, 79, 8: *— iṣa á vahā duhitar divah /*  
*sākám sūryasya raqmibhil çukraih çocadbhil —*  
 VI, 49, 3: *aruṣásya duhitárā víripe*  
*strbhīr anyā pipicé sáro anyā /*  
 VII, 36, 1: *vī raqmibhil sasrje sūryo gdh /*  
 VIII, 9, 18: *yád uso yási bhānūnā sám sūryena rocase /*  
 X, 3, 2: (Agni von Sūrya geschieden) *krṣṇām yád éním*  
*albhí várpasā bhúj janáyan yósām brhatáh*  
*pitúr jám / (cf. Bloomfield, Contrib. 7, 408)*  
 X, 35, 5: *prá yáli sisrate sūryasya raqmibhir*  
*jyótir bháranür uṣáso vyùṣṭisu /*

und Soma, dem Monde, sei<sup>1)</sup>). Das widerspricht aber dem indischen Sprachgebrauch, der die Sonne nur als Masculinum kennt, durchaus<sup>2)</sup>). Die Identität von Sūryā und Uṣas sonst lehrt, dass es sich auch in diesem Liede nur um die Hochzeit von Uṣas und dem Monde handeln kann; es dürfte der erste Vollmondstag des neuen Jahres oder des Frühlings sein, an dem der Hochzeitszug der Sūryā sich in Bewegung setzt. Als Tochter des Sonnengottes erhält sie AV. VI, 82, 2; XIV, 2, 30; Ait. Br. IV, 7, 1 den Namen *sāvitrī*; das Wort *sūryā* hat diese Bedeutung nicht.

Die Verbindung der Uṣas (Sūryā) mit dem Monde kommt im RV. gelegentlich auch sonst, wenn auch nur nebenher, zum Ausdruck; so heisst es von Candramas X, 85, 19, dass er an der Spitze der Morgenröten wandle, oder an anderer Stelle von Soma, dass er die Morgenröten beherrscht oder sie leuchten lässt<sup>3)</sup>). Uṣas erscheint demnach in enger Beziehung einerseits zum Monde, andererseits zum Sonnengott; nirgends in Beziehung zu Sternen, sei es Abend- oder Morgenstern. Wir gewinnen damit — trotz allem was sonst über sie gesagt ist — einen Hinweis auf das ursprüngliche Wesen der beiden mit Uṣas engverbundenen und dunklen Göttergestalten, auf das Wesen der Aćvins.

### 5. Die Sonne vernichtet die Uṣas.

V, 79, 9: *vy ūcchā duhitā divo má cirūm tanuthā ápah /*  
*nēt tvā stenām yáthā ripūm tāpāti sáro arcisā*  
*sújāte ácvasūnṛte //*

„leuchte auf, o Himmelstochter; nicht verzögere das Werk,

<sup>1)</sup> Oldenberg, Rel. d. V. 213 ff. u. s.

<sup>2)</sup> Ich habe nur einmal den Mond als fem. (*candrā*) gefunden, IAnt. 22, 315 ff.

<sup>3)</sup> VMyth. I, 302. Cf. dazu aus dem Somamandala IX, 71, 7: *rebhō ná pūrvār uṣāso ví rājati*; 75, 3: *uṣāso ví rājati*; 86, 19. 21: *uṣāso ví rocyat* und (von Brhaspati) 83, 3.

dass dich nur nicht die Sonne mit ihrem Strahl wie einen feindlichen Dieb verbrenne!“ Zu diesem Verse ist vielleicht noch zu stellen X, 189, 2:

*antáç carati rocanásyá prāñād apānati /  
vy àkhyān mahiṣó divam //*

„es wandelt zwischen den Lichtern (die Mutter des bunten Stieres) vor seinem Hauch verhauchend; es erleuchtete der Stier den Himmel“. Wie man auch über die Interpretation dieses zweiten Verses denke, der erste lässt keinen Zweifel an der Möglichkeit, die Beziehung zwischen Morgenröte und Sonnengott dichterisch und mythologisch nicht nur als freundlich sondern auch als feindlich darzustellen. Unser Vers hat aber die besondere Bedeutung, dass er auf die anderen, in denen Indra die Uṣas schlägt oder ihren Wagen vernichtet, Licht wirft, sie enthalten ein anderes der vielen Bilder oder mythologischen Synonyma, in denen Dichter oder Völker ein und denselben Naturvorgang ausgedeutet haben; Uṣas gilt in diesem Fall als böses Weib, eine Auffassung, die auch ausserhalb Indiens ihre Parallele findet<sup>1)</sup>:

II, 15, 5: *vájrenána uṣásah sám pipeṣa /*

IV, 30, 8: */ stríyam yád durhaṇāyúvan̄ vádhīr duhi-*  
*táram̄ diváh //*

9: *diváç cid ghā duhitáram̄ mahán mahiyá-*  
*mānām /*

*uṣásam indra sám piṇak //<sup>2)</sup>*

X, 73, 6: — *ávāhan̄ indra uṣáso yáthánah̄ /*

X, 138, 5: *índrasya vájrād abibhed abhiçnáthah̄*  
*prákrāmac chundyárá ájahād uṣá ánah //*

Ich meine, dass wir hier deutlich einfache Naturvorgänge sich in mythologische Gewänder sehen. In dem Verse

<sup>1)</sup> Lang, Custom and Myth. 210. — Anders Hopkins, Rel. 77.

<sup>2)</sup> Gehört hierher auch VI, 59, 6: *índrāgn̄i apád iyám púrvágat*  
*pádvátibhyah / hitv̄ çiro jihváyā vāvudat etc?*

V, 79, 9 finden wir einen dieser vereinzelt stehen gebliebenen Wegweiser, die aus dem Bereich der mythologischen Verschlingungen uns zurück zu dem Boden schlichterer Naturbetrachtung führen, auf dem jene erwachsen sind.

#### f) Uṣas und die Nacht.

Auch das Verhältnis von Tag oder Morgenröte und Nacht kann die mannigfachen Bilder zeigen, in die die Phantasie dieselbe Erscheinung zu kleiden weiss. Oben sind die Stellen, in denen ohne Bild von der Vertreibung des Dunkels durch den heranbrechenden Tag gesprochen wird, angeführt (S. 37<sup>3</sup>). *tamas* und *rātri* sind keineswegs dasselbe; *tamas* ist mehr der Feind der Uṣas, Rātri immer ihre Schwester. Wo *tamas* gewählt wird, gibt sich eine etwas andere Auffassung kund, es ist der Gegensatz von *andham tamas*, der eigentlichen Finsternis, und *suγyotir aktu*, der hellen Nacht (cf. X, 89, 15), der darin zum Ausdruck kommt; doch wird die Grenzlinie nicht immer innegehalten, es wird auch von dem *támas svásuh* oder ähnlich gesprochen, wie es ja natürlich ist.

Tag und Nacht — *uṣásandktā*, *áhanī*, selten *dyávā*, *uṣás* mit *nimrúc* (TĀr. II, 5, 11; AV. XIII, 3, 21) — sind ‚Schwestern‘, die unablässig die gleiche Strasse nacheinander ziehen, ‚Töchter des Himmels‘, ‚die Mütter der Ordnung‘, ‚himmlische Frauen‘, beide geschmückt, beide verschieden; die eine dunkel, die andere hell von Farbe; die eine putzt sich mit Sternen oder ist einer Unfruchtbaren gleich, die andere glänzt mit der Pracht der Sonne, die eine räumt der andern ihren Platz oder wird von ihr vertrieben. ‚Mutter- und Tochterkuh‘ sind sie III, 55, 12 genannt<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Es scheint mir nicht überflüssig, der Übersichtlichkeit wegen hier die Verse zusammenzustellen: I, 92, 11: *vyūrpvati divó ántām abodhy ápa svásāram sanutár yuyoti*; 113, 1<sup>d</sup>: *evá rátry uṣáse yonim áraik*; 2: *rúqadvatsā rúcatā qvety ágād áraig u krṣṇá sádanāny asyāḥ / samāná-*

Die Verse, welche von Uṣāsānaktā und dem Sonnengott sprechen, sind nach verschiedenen Seiten hin lehrreich; die Sonne ist es, die den Tag schafft und die Nacht. „Du durch-

bandhū amṛte anūci dyāvā vārṇam carata āminānē; 3: samānō ádhvā svásror anantás tám anyānyā carato devāciṣṭe ! ná methete ná tasthatuh sumēke náktosāsā sámanasā vīrūpe //; 14<sup>b</sup>: ápa krṣnām nirpiṣṭam devy āvah; 123, 1<sup>c,d</sup>: krṣṇād úd asthād aryā vīhāyās —; 6<sup>c,d</sup>: spārhāt vásuni túmasápagūlhāvis krnvanty uṣāso vibhātih //; 7: ápānyād éty abhy ànyād eti vīśurūpe áhanī sám carete / parikṣitos támō anyā gúhākar ádyauḍ usāh cōcucatā ráthena //; 9<sup>b</sup>: cukrā krṣṇād ajaniṣṭa cvitīci /; 124, 8: svásā svásre jyāyasyai yónim áraig ápaity asyāḥ praticákṣyeva /; 142, 7; 185, 1: katarāt párva katarāparāyōḥ kathā jätē kavayo kó ví veda / vīcvaṁ tmānā bibhro yád dha náma ví vartete áhanī cakrīyeva (cf. VI, 9, 1: áhae ca krṣṇām áhar árjunam ca ví vartete); 186, 4: ípa va ése námasā jīgīśosānaktā sudúghēva dhenūḥ / samānē áhan vīmīmāno arkām vīśurūpe páyasi sásminn údhan //; 188, 6: surukmē hī supécasādhi crijā virājataḥ / uṣāsīv éhā siādatām //; II, 3, 6: — / tāntum tatām sanváyantī samīcī yañjñāsyā pécaḥ sudúghē páyavatāt /; 31, 5: utā tyē devī subhāge mithūdr̄çosāsānaktā jágatām apījuvā /; III, 4, 6: á bhāndamāne uṣāsā úpāke utā smayete tanvā vīrūpe /; III, 54, 6, 7; 55, 11: nána cakrāte yamyā vāpūnīśi tāyor anyād rōcate krṣnām anyāt / cýāvī ca yád áruṣī ca svásārau — //; 12: mātā ca yátra duhitā ca dhēni sabardúghē dhāpāyete samīcī — //; IV, 52, 1; prāti syā sūnārī jámī vyucchānti pári svásuh; V, 5, 6: suprātīkē vayovrdhā yahvi rtāsyā mātārā / dosām uṣāsam īmahe //; 41, 7; VI, 49, 3 (s. pag. 41); VII, 2, 6: utā yóṣaṇe divyé mahī na uṣāsānaktā sudúghēva dhenūḥ; 71, 1: ápa svásur uṣāso nág jihite; X, 36, 1: uṣāsānaktā brhatti supécasā; 70, 6: devī divō duhitārā suçilpē uṣāsānaktā —; 110, 6: — divyé yóṣaṇe brhatti surukmē ádhi crijām cukrapicām dādhāne //; 172, 4: usā ápa svásus támah sám vartayati vartanīm sujātātā //. Diesen Stellen ist wohl auch X, 61, 4 anzureihen: krṣṇā yád góṣv aruṇīsu sīdād divō nápātāçvinā huve vām. Die Aćvins werden u. a. beim Prātaranuvāka angerufen, also in frühestem Morgenstunde. L. G. haben den Vers richtig auf die Tageszeit gedeutet; dass sich einer „eine schwarze Kuh unter roten“ als Dakṣinā wünschen sollte (Pischel, VStud. I, 75) ist mir mit Rücksicht auf die Bedeutung der schwarzen Farbe nicht wahrscheinlich. Über yad ‚wenn‘ c. Conj. Delbrück, Altind. Syntax 322. Die krṣṇē vāsudhīt RV. III, 31, 17; IV, 48, 3 bezieht Bergaigne I, 250 auf Tag und Nacht. Cf. noch TS. III, 2, 1: dvau samudrau vitatāv ajūryaū etc.; TBr. II, 5, 5, 3; 7, 12, 6; Mbh. I, 3, 146 ff. — Cf. Ludwig VI, 173 a s. v. Uṣas.

schreitest den Himmel, den breiten Luftraum, die Tage mit den Nächten messend“, heisst es RV. I, 50, 7<sup>1)</sup>). „Wenn Sūrya seine Pferde losspannt, breitet die Nacht über alles ihr Gewand“<sup>2)</sup>.. „Unvergänglich ist das eine, sein strahlendes Licht; das andere, das schwarze, rollen seine Rosse zusammen“<sup>3)</sup>). Oder der Gott geht dahin, „mit den schnellsten (Rossen) das Gewebe ausbreitend, einziehend das schwarze Gewand. Sūrya's Strahlen bargen die Finsternis in die Wasser wie ein Fell, sie abschüttelnd“<sup>4)</sup>). „Vorwärts rollt der eine Glanz durch den Raum, mit dem andern gehst du, o Sūrya, auf“<sup>5)</sup>). Im Bilde erscheinen Tag und Nacht als Mütter<sup>6)</sup>, auch als Frauen Sūrya's oder des in vielen Fällen damit gleichdeutigen Agni. So sind es I, 95, 1<sup>7)</sup> zwei von verschiedener Farbe, die abwechselnd das Junge säugen.

<sup>1)</sup> *ví dyám eśi rájas prthv áhā mímāno akribhīḥ / pácyān jánmāni sūrya //*. Vgl. AV. XIII, 2, 5: *ahoratre vimimāno yad eśi* oder von Savitṛ RV. IV, 53, 7: *sá nah kṣapábhīr áhabhiṣ ca jinvatu*.

<sup>2)</sup> I, 115, 4: *yadédyukta harítah sadhásthāt*

*ād rátrī vásas tanute simásmai /* (Anders VSt. 2, 189)

<sup>3)</sup> I, 115, 5 cd: *anantám anyád rúcad asya pájāḥ  
krṣṇám anyád dharítah sám bharanti //*

Cf. auch X, 3, 2 oben pag. 41 Anm.

<sup>4)</sup> IV, 13, 4: *váhiṣṭhebhir vihárān yāsi tántum  
avavyáyann ásitañ deva vásma /  
dávidhvato raçmáyah súryasya  
cármevávádhūs támō apsv ántáḥ //*

<sup>5)</sup> X, 37, 3: *práctnam anyád ánu vartate rájāḥ  
id anyéna jyotiṣā yāsi sūrya //*

Cf. dazu die Savitṛverse I, 35, 4, 9; ferner I, 164, 14, und oben pag. 45 III, 55, 11. (Cf. Bergaigne, Quarante hymnes p. 63.)

<sup>6)</sup> Cf. III, 55, 12 (oben S. 45); V, 1, 4: *yád īm súvāte usásā vīrūpe çvetó vājī jāyate ágre áhnām*. Die beiden mātūr anye yamyā sabandhū V, 47, 5 scheinen ebenfalls Uṣasānaktā zu sein:

*dvé yád īm bibhrtó matúr anyé  
ihéha játé yamyā sábandhū //*

<sup>7)</sup> Cf. vol. I, 331. Vielleicht bedeuten auch I, 144, 4 die beiden „Altersgenossen“ Tag und Nacht.

Mit „zwei Gattinnen“ werden sie I, 122, 2 verglichen, die Nacht mit einer unfruchtbaren, mit einer goldgeschmückten Frau ihre Schwester<sup>1)</sup>, als Gattinnen des Sūrya sind sie wirklich AV. VIII, 9, 12 bezeichnet<sup>2)</sup>). Der Vers, der auch sonst noch Parallelen hat<sup>3)</sup>, ist von besonderer Wichtigkeit, weil er, wie ich denke, endgültig die Frage löst, wer in den viel erklärten Versen X, 17, 1. 2 Vivasvat und wer darin seine beiden ungleichen Frauen sind. Es scheint unzweifelhaft, dass damit Uṣasānaktā gemeint sind und mit ihrem Freier der Sonnengott, als dessen Name somit sicher schon im RV., wie in Band I ausgeführt wurde, Vivasvat erscheint.

<sup>1)</sup> pātñīva pūrvāhūtim vāvṛdhādhyā uṣāsānaktā purudhā vīdāne starīr nātkām vyūtam vásānā sūryasyu cīyāt sudr̄cī hīraṇyaīh. Die Schwierigkeiten dieses Verses sind durch Ved. Stud. II, 197 ff. nicht alle beseitigt. Die parivṛktī erscheint bei den 12 ratnāhavis des Rājasūya, deren eines in ihrem Hause dargebracht wird, ferner mit grossem Gefolge, geschmückt, mit den andern Frauen beim Aṣvamedha; atka vyuta muss sich irgendwie auf ihre Kleidung beziehen.

<sup>2)</sup> chāndalapakṣe uṣāsā pēpiçāne  
samānām yónim ánu sám carete /  
sūryapatnī sám caratah prajānati  
ketumāti ajáre bhāriretasā //.

<sup>3)</sup> AV. XIII, 2, 32: ahorātré pāri sūryam vásāne —. Çat. Brāhm. X, 5, 2, 4 (s. vol. I, pag. 503): asau vā ādityo vivasvūn esa hy ahorātre vivaste. — TS. III, 2, 2:

dve dradhasī satatī vasta ekaḥ  
kecī viçvā bhuvanāni vīdvān /  
tirodhāyaity asitam vasānah  
cukram ā datte anuhāya jāryai //.

In ganz anderem Bilde heisst es TS. VII, 5, 25, 2: ahar vā aṣvasya jāyā-mānasya mahimā purastāj jāyate rātrir enām mahimā paçcād anu jāyate / etau vai mahimānāv aṣvam abhitāḥ saṁbabhūvatuh /. Wieder ein anderes Bild finden wir TB. I, 5, 10, 7: te kuçyau vyaghnan te ahorātre abhavatām / ahar eva suvarṇābhavat / rajatā rātrikl / sa yad āditya udeti etām eva tat suvarṇām kuçīm anusameti / atha yad astam eti etām eva tad rajatām kuçīm anusamviçati /.

## Saramā.

Die vielumstrittene Göttin, die als Indra's Botin zu den Paṇi's geht, steht zu der Wiedergewinnung der Rinder in enger Beziehung. Die Paṇi's sind ein den somapressenden Indern feindlicher Volksstamm, dessen räuberische Einfälle besonders den Dichtern des Bharadvājabuches vor Augen stehen<sup>1)</sup>. Zu Dämonen verflüchtigt und in die Sagenwelt erhoben erscheint in dem berühmten Saramālied des X. Maṇḍala ihr Name, den der Dichter schon in weiter Ferne, jenseits der Rasā sucht. Ausserhalb dieses Liedes kommt Saramā nur vereinzelt vor, dort ist sie zwar nicht mehr die Botin Indra's, aber stets erscheint sie in Bezug zu den Rindern, die sie auffindet oder auffinden hilft<sup>2)</sup>. Wie die Wiedergewinnung der Kühe begleitet wird von den Liedern der

<sup>1)</sup> VMyth. I, p. 83 ff. GGA. 1894, p. 648.

<sup>2)</sup> I, 62, 3: *índrasyángirásām cestaú  
vidát sarámā tánayāya dhásim /  
br̄haspáti bhinád ádrīm vidád gāh  
sám usriyābhír vāváca nárah //*  
III, 31, 6: *vidád yádī sarámā rugnám ádrer  
máhi páthah pürvyám sadhryák kah /  
ágram nayat supády áksaránám  
ácchā rávam prathamá jānatt gät //*  
V, 45, 7: *ánūnod átra hástayato ádrík  
árcan yéna dáça māsó návagváh /  
rtámp yati sarámā gā avindat  
víçváni satyángiráç cakára //*  
8: *víçve asyá vyúsi māhínáyāh  
sám yád góbhír ángiraso návanta /  
útsa ásām paramé sadhásthe  
rtásya pathá sarámā vidad gāh //*

Dazu gehören noch die Legenden der Brāhmaṇalitteratur (cf. Oertel, Contrib. II, JAOS. XIX, p. 97 ff.), in denen Mythus, Ritual und neue Elemente sich zu einer mythologisch unentwirrbaren Mischung verbunden haben. Die Wasser, Indra, Saramā und Gotra's RV. IV, 16, 8.

Sänger (oben S. 31<sup>1</sup>), so ist auch Saramā's Werk zu ihnen in Beziehung gesetzt und von Br̥haspati, den Aṅgiras unterstützt. Wer ist Saramā? Eine Hündin wie in späterer Zeit wird sie im RV. noch nicht genannt (Macdonell p. 151). Die allgemeine Situation unsrer Verse hat unverkennbare Ähnlichkeit mit der der Uṣaslieder. Ganz wie Saramā V, 45, 8 *ṛtasya pathā* (*ṛtam yatī* 45, 7) geht, wandelt Uṣas *ṛtasya panthām* entlang und entsprechend heissen die Morgenröten *ṛtasya devīḥ* (IV, 51, 8), *ṛtajātasatyāḥ* (IV, 51, 7). Wie die Somasteine erschallen *havis kṛṇvantah parivatsarīṇam* (oben S. 28), wie die Aṅgiras, Daçagva's und Br̥haspati an der Eröffnung des Kuhstalles beteiligt sind (p. 31), so sind in dem Saramāliede X, 108, 11 Br̥haspati, Soma, die Steine, die weisen R̥ṣi's<sup>1</sup>), V, 45, 7. 8 in zwei andern Saramāversen „der handgeschwungene Stein“, die Navagva's und Aṅgiras eng verbunden. V, 45, 7 schliesst mit den Worten *ṛtāṁ yatī sarāmā gá avindad viçvāni satyāngirāc cakāra* und v. 8 beginnt mit der Verweisung *viçve asyā vyūsi māhināyāḥ sám yád — návanta*, die man unbedenklich auf die vorhergenannte Saramā beziehen kann<sup>2</sup>).

Mir will, so weit das geringe Material ein Urteil gestattet, scheinen, als ob diese Gemeinsamkeiten dahin führen, Saramā als ein Synonymum der Uṣas zu betrachten. Ihre Eigenschaft als Mutter der Sārameya's würde sich dann erklären. Bloomfield hat beide als „Sonne und Mond“ gedeutet. Wenn das richtig ist<sup>3</sup>), so wäre Saramā als Mutter der beiden Sārameya's ein mythologisches Synonym für Uṣas als

<sup>1</sup>) „Geht weit weg von hier, o Panī's; hervor sollen der Ordnung gemäss die (bei euch) dahin schwindenden Rinder kommen, die Br̥haspati, Soma, die Somasteine und die weisen R̥ṣi's im Versteck fanden“.

<sup>2</sup>) Vgl. noch v. 2 dieses Liedes *órvād gávām mātā jānatā gāt* und III, 31, 6 *ágrām nayat supády áksarānām ácchā rávām prathamā jānatā gāt* (Saramā). Wer jene *gavām mātā* ist, sagt der RV. zur Genüge (S. 36).

<sup>3</sup>) JAOS. XV, S. 163; dagegen Tilak im Orion, p. 109; Ehni, Yama 2 83 ff.

Mutter von Sonne und Mond. Von ihr ist Saranyū, die „die Zwillinge“ verlässt, die gleichfarbige Gemahlin Vivasvats wohl nicht zu trennen<sup>1)</sup>; Saramā und Saranyū wären (wofern letzteres, was durchaus nicht unmöglich ist, nicht ein blosses Adjektivum ist) dann sprachliche, die in der ved. Mythologie verblassten Aćvins und die Sārameya's mythologische Synonyma; doch ist Gewissheit nicht zu erreichen.

### Virāj.

Virāj ist teilweise Adjektivum wie in der dreimal vorkommenden Verbindung *prajāpatih paramēsthī virāt* (AV. VIII, 5, 10; XI, 5, 7; XIII, 3, 5) oder in *vāc virāj* (AV. IX, 2, 5), teils Name einer mystischen Virāj. An anderen Stellen genügt weder die eine noch die andere Bedeutung; es geht schon aus AV. VIII, 8, 23 *sānvatsaro rathah, parivatsaro Rathopastah, virād iśagnī rathamukham*, dass Virāj hier zu Jahr und Zeit irgendwie in Beziehung stehen muss. Noch deutlicher ergibt sich der Hinweis auf eine Naturerscheinung aus AV. XIII, 1, 33<sup>2)</sup>), wo zwischen Sūryaversen (32, 35) von dem Kalbe der Virāj gesprochen wird, das doch wohl nur die Sonne sein kann, während Virāj, worin ich mit

<sup>1)</sup> VMyth. I, 503. Cf. Bloomfield, JAOS. XV, 172 ff., der gleichzeitig mit mir p. 186 mit Bezug auf Saranyū zu demselben Schlusse kam. Macdonell p. 125. — Sāyana erklärt zu III, 39, 3 *yamā cid átra yamasúr asūta* die Mutter als Uśas, die Zwillinge als die Aćvins.

<sup>2)</sup> *vatsó virājo vr̥ṣabho matinām  
ā ruroha gukrápr̥sthō 'ntárikṣam /  
ghṛténārkám abhy ārcanti vatsám  
bráhma sántam̄ bráhmaṇā vardhayanti //*

„Das Kalb der Virāj, der Stier der Lieder, bestieg den Luftraum; weiss ist sein Rücken. Unter Butterspenden singen sie ein Lied an das Kalb; es ist Bráhman und sie stärken es mit Brahman“.

Bloomfield<sup>1)</sup> fast ganz zusammentreffe, auf die Uṣas zu beziehen ist. Ein anderes Lied derselben Sammlung, VIII, 9, das mehrfach die Uṣas nennt (v. 11—13), spricht im ersten Verse von den „beiden Kälbern der Virāj, die aus dem Meer emporsteigen“<sup>2)</sup>, wie nach Henry's<sup>3)</sup>, so auch nach meiner Meinung, von Sonne und Mond. Es möge hier noch Vers 8 desselben, übrigens oft sehr dunklen Liedes erwähnt sein, in dem Virāj in deutlicher Beziehung zu dem Gang der Opfer steht<sup>4)</sup>. „Wenn sie vorwärts geht, folgen ihr die Opfer; wenn sie sich einstellt, treten zu ihr die Opfer<sup>5)</sup>. Nach deren Satzung und Geheiss das Yakṣa wandelt, das ist Virāj, o Rṣi's, im höchsten Himmel. Selbst hauchlos wandelt sie

<sup>1)</sup> SBE. XLII, 667: „another personification of the shining female heaven (dawn). Cf. Henry, les hymnes Rohitas 31.

<sup>2)</sup> *kūtas taú jātaú katamāk só árdhak  
kásmał lokák katamásyā prthivýak /  
vatsaú virájak salilád iúd aitám  
taú tvā prcchami kataréna dugdhá //*

„Woher sind die beiden geboren? Welches ist die (Welt-) Hälfte? Aus welcher Stätte, welchem Lande? Die zwei Kälber der Virāj stiegen aus dem Meere auf. Nach den beiden frage ich dich. Wer von ihnen hat sie (die Virāj) gemolken?“

<sup>3)</sup> Les livres VIII et IX, p. 65, Paris 1894. Henry verweist auf A.V. XIII, 1, 41: „— mit dem Fuss das Kalb tragend erhob sich die Kuh. Wohin hat sie sich gewendet? Zu welcher (Welt-) Hälfte ist sie fortgegangen? Wo gebiert sie? Sicher nicht in unsrer Herde“. Auch Bloomfield sieht hier in Kalb und Kuh ‚sun‘ und ‚dawn‘ (SBE. XLII, 667).

<sup>4)</sup> *yáñm prácyutám ánu yajñák prácyávante  
upatiṣṭhanta upatiṣṭhamánám /  
yásya vraté prasavé yakṣám éjati  
sá virád rṣayak paramé vyòman /'  
9: apráṇaítí prápnéna práṇatínám  
virád svarájam abhyèti paçcát / —*

<sup>5)</sup> Anfang und Verlauf des rituellen Jahres. Cf. TS. III, 4, 10, 2: *virájy eva yajñam ápnoti* und dazu den Comm. (p. 289): *agnihotri virájam eva prápya tám virájam ekástakám krtvá upadhanam krtván bhavati*. Uṣas bringt Surya, Agni, Yajña wieder; s. oben pag. 29.



durch den Atem der atmenden Frauen. Virāj folgt dem Svarāj nach<sup>1)</sup>).

## Uṣas und Prajāpati.

Uṣas wird öfter in Verbindung mit Prajāpati erwähnt. „Prajāpati“, heisst es im Kausit. Brāhm. VI, 1, „wünschte Nachkommenschaft und kasteite sich. Von ihm, der Kasteiung geübt hatte, wurden fünf erzeugt: Agni, Vāyu, Āditya, Candramas, zu fünf die Uṣas. Er sprach zu ihnen: ,kasteiet euch auch‘! Sie vollzogen die Weihe. Als sie sich geweilt und kasteit hatten, kam ihnen Uṣas, die Tochter Prajāpati’s, in Gestalt einer Apsaras im Osten entgegen. Auf diese verfiel ihr Sinn. Sie ergossen ihren Samen. Sie gingen und sprachen zu Vater Prajāpati: Wir verglossen unsren Samen; dieser soll uns nicht verloren gehen. Prajāpati machte ein goldenes Gefäss, einen Pfeil hoch und breit und schüttete dahinein den Samen u. s. w.“<sup>2)</sup>. Die Erzählung tritt auch in anderer Form auf. Prajāpati hat selbst sündiges Verlangen nach seiner Tochter und vermählt sich mit ihr; es ist deutlich erkennbar, dass ein Naturvorgang hier eine mythologische Ausprägung erfahren hat<sup>3)</sup>. „Prajāpati“, heisst es, „stellte seiner Tochter nach, sei es dem Dyaus, sei es der Uṣas<sup>4)</sup>). In dem Wunsche möchte ich mich mit ihr begatten‘ vereinte er sich mit ihr. Das war für die Götter eine Sünde, ,dass er so seiner Tochter, unserer Schwester thut“<sup>5)</sup>. (Cat. Br. I, 7, 4, 1. 2.) Oder „auf dieser [Erde] als Stütze weihten die Wesen und ,der Herr der Wesen‘ sich für’s Jahr; der Herr der Wesen war der Hausherr, Uṣas die Gattin. Diese Wesen sind die Jahres-

<sup>1)</sup> Virāj, Svarāj, Samrāj stehen AV. XVII, 1, 22. 23 neben einander.

<sup>2)</sup> Aus dem Samen entsteht Rudra, (siehe die Fortsetzung dieser Erzählung s. v. Rudra).

<sup>3)</sup> Muir, OST. IV<sup>1</sup>, 39.

<sup>4)</sup> Cf. TMBR. VIII, 2, 10. MS. IV, 2, 12 (35, 11 ff.).

zeiten; der Herr der Wesen ist das Jahr, die Gattin Uṣas der Tagesanfang (*ausasī*). Diese Wesen und der Herr der Wesen, das Jahr, schütteten den Samen in die Uṣas; da wurde in einem Jahr ein Knabe geboren; der weinte (Rudra) — (Çat. Br. VI, 1, 3, 7. 8)<sup>4</sup>. Die Legende, für die es auch noch weitere Belege gibt, ist auch den vedischen Dichtern wohlbekannt und wird an verschiedenen Stellen, ohne Nennung von Namen, als ein Incest von Vater und Tochter mehr oder minder ausführlich angedeutet; es ist kein Zweifel, dass auch die vedischen Dichter so wie die Brähmana's die Sühnung dieses Frevels durch Rudra gekannt haben<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> R.V. I, 71, 5: *mahé yát pitrá īm rásam ·divé kár  
áva tsarat prśanyāg (gen.) cikitván /  
srjád ástā dhṛsatā didyúm asmai  
sváyām devó duhitári tvíśin dhāt //*

Der Bogenschütze ist Rudra. Die weiteren Belegstellen für den Incest sind  
I, 71, 8 ab: *ā yád išé nrpátin téja ánaṭ  
çúci réto nisiktam̄ dyaúr abhīke /*

III, 31, 1; V, 42, 13; X, 10, 1 (cf. Geldner, VStud. II, 34; Festgruss f. Weber 19 ff.); X, 61, 5 ff. Auch dem Verfasser dieses Liedes, dessen 7. Vers Çat. Br. I, 7, 4 citiert ist, wird die Bestrafung des Frevels durch Rudra bekannt gewesen sein. Vgl. v. 1: *raúdram̄ bráhma.*





Agni.



Wie im Somaopfer, so lebt im Agnikult der Brauch der Väter fort. Man ruft Indra, dass er am Soma sich erfreue, so wie er ihn bei Ćāryāta getrunken habe, man röhmt Atri's Weise den Trank zu keltern; und ebenso entflammen die vedischen Geschlechter das Feuer ihrer Altäre nach ihrer Väter Art. Auf die *prathama dharma*'s beruft III, 17, 1 sich ein Viçvāmitra; ein Kaṇva bittet Agni, die von den Vätern überkommene Freundschaft nicht zu vernachlässigen. Oder Praskaṇva wünscht, dass Agni *priyamedhavat*, *atrvat*, *virūpavat*, *aṅgirasvat* seinen Ruf erhöre (I, 45, 3); ein Agni des Divodāsa, Vadhyṛyaçva, der Bharata's und Kauçika's wird genannt. Wir finden I, 31, 17 die Worte *manuṣvat*, *aṅgirasvat*, *yayātivat*, VIII, 43, 13 *bhr̥guvat*, *manuṣvat*, *aṅgirasvat*. Ähnlich wie im RV. ist es im Ritual. Selbst bei der einfachsten Crautafeier tritt der Opferer zu seinen Vorfahren, mit denen er durch Kultgemeinschaft verbunden ist, in Beziehung: „Gott Agni“, so heisst es beim Hotṛpravara, „der göttliche Hotṛ, möge die Götter ehren, kenntnisreich und umsichtig, wie beim Opfer Manu's, Bharata's, NN.'s und des Sohnes des NN., wie bei Brahman's Opfer, und sie heranführen“. An Stelle von NN. treten bestimmte Namen ein<sup>1)</sup>). Wir sehen zwar, dass hier vor den Namen wirklicher Vor-

---

<sup>1)</sup> NVOpfer 89<sup>1</sup>, resp. 81.

fahren Manu, Bharata als mythische Ahnherren genannt werden und ebenso bei dem ersten Pravara, wo der Hotṛ erst nach der Anrufung *agne mahān asi brāhmaṇa bhārata* und vor *deveddha manviddha* die Familiennamen nennt. Aber nicht *atrvat*, *bhriguvat* oder *angirasvat* wie im RV. wird Agni angerufen, sondern nur *manuṣvat*, *bharatavat*, und das Ritual hat an dieser Stelle anstatt der früheren Mannigfaltigkeit allein Manu und den Bharata's einen Platz bewahrt.

Bis auf den heutigen Tag hat der Feuerkult seine Stellung im Hindutum behalten. Die ältesten vedischen Geschlechter und die erblichen Agnihotrins unter den „Pañca, Drāvira, or Dakṣīṇī Brāhmans“ im heutigen Indien, über die wir bei Crooke ausführlichere Nachricht finden<sup>1)</sup>, verbindet eine im Wesentlichen ununterbrochene Tradition. Mit Vorschriften aller Art haben Sitte und Gesetz die Aufrechterhaltung des Kults umgeben. Ein *utsṛṭagni*, d. i. einer, der den Feuerkult aufgibt, darf beim Totenmahl nicht berücksichtigt werden (Gaut. XV, 16), und gewisse Ansprüche werden an den gestellt, der die Feuer einmal angelegt hat (cf. Manu III, 282; IV, 27 ff.).

Das Feuer ist, wie der Göttertrank, ein Geschenk, das vom Himmel stammt. Agni hat als Unsterblicher unter den Menschen seinen Wohnsitz aufgeschlagen und weilt unter ihnen als Gast. Wie in den Somaliedern die Dichter bald vom himmlischen, bald vom irdischen Tranke sprechen und ihre Gedanken zwischen dem Monde und seinem Vertreter, der Pflanze, hin- und hergehen, so gilt das auf den Opferstätten flammende Feuer in vielen Versen als ein Abbild des himmlischen, und der innere Zusammenhang beider findet in den Liedern oft seinen Ausdruck.

Die Gestalt des vedischen Feuergottes zu erfassen, ist dem Anschein nach ein einfaches Problem; bei näherer Be-

---

<sup>1)</sup> The tribes and castes of the North-Western Provinces and Oudh, Calcutta 1896, vol. I, p. 30; (cf. auch Bhandarkar, IAnt. III, 135).

trachtung erweist es sich als eins der schwierigsten der vedischen Mythologie. Unsere Quellen zeigen keineswegs überall dasselbe Bild. Von den ältesten Teilen des R.V. bis zu der deutelustigen Mystik der Brähmanazeit haben verschiedene Zeiten und Anschauungen darauf eingewirkt und ihre Spuren, uns verwirrend, hinterlassen. Zwei Fragen sind es, deren Lösung vornehmlich Schwierigkeiten macht. Agni, heisst es, war entflohen und im Wasser versteckt; seiner Geburt aus dem Wasser wird oft gedacht. Welcher Agni ist gemeint? Die Mehrzahl der Vedisten hält an der seit dem Anfang unserer Wissenschaft geläufigen Anschauung fest, dass der aus den Wassern geborene Agni der Blitz sei; sie ist bekräftigt worden durch die Erklärungen einheimischer Commentare, welche gelegentlich den Blitz für eine Form Agni's ansehen.

Die Inder wussten natürlich so gut wie wir, dass der Blitz eine Form des Feuers war. Aber durch jene Äusserungen der Scholiasten ist nicht erwiesen, dass Agni in der Form des Blitzes als Gott auch wirklich verehrt wurde; denn nicht alle Gestalten, in denen Agni — oder irgend eine andere Naturerscheinung — sich äussert, sind als geeignet befunden worden, Gegenstand des Kultus zu sein.

Die Götter entzünden Agni als ihr Opferfeuer; ihr Opferfeuer ist nicht der Blitz, sondern, wie aus einigen Stellen unzweifelhaft hervorgeht, die Sonne; und wenn Agni vor ihnen flieht, so ist es nicht der Blitz, sondern die Sonne, welche verschwindet und sich im tropischen Klima zur Zeit des Sommersolstiziums hinter den Wassern der Regenzeit versteckt. Wenn mit dem Beginn des Dakṣināyana die Zeit der Götter zu Ende geht und die der Manen beginnt, „entflieht“ vor ihnen das Feuer und birgt sich „in den Wassern“ oder hält sich „im Dunkel“ auf.

Aber nicht immer ist „Agni in den Wassern“ der Sonnengott. Von der Mythologie, welche ihr Gewand aus sehr verschiedenartigen Fäden webt, dürfen wir nicht die Consequenz

des Logikers oder Systematikers erwarten. Wenn RV. X, 45 von den drei Geburtsstätten des Feuers, „am Himmel“, in „den Wassern“ und unter „uns“ gesprochen wird, so führt diese Dreiteilung in einen von jenem ganz verschiedenen Anschauungskreis, der den Himmel von den „Wassern“ deutlich unterscheidet. Den einzigen sicheren Anhaltspunkt für die Erklärung dieser drei Stätten geben uns die Feuer, welche in alter, von den Göttern herrührender Dreiteilung auf dem Opferplatz flammen. Der Āhavaniya im Osten bedeutet den Himmel, der Gārhapatya die Erde. Das dritte der alten Dreiheit, das Dakṣinafeuer, weist man den Manen und dem Luftraum zu.

Welches Feuer darf als dem Luftraum charakteristisch angesehen werden? Die Antwort hierauf, welche den Zweifel löst und die scheinbare Verworrenheit vieler Angaben beseitigt, geben uns die Culvasūtra's, in deren Vorschriften wir, da es sich nicht um Deutungen, sondern um Vorrichtungen handelt, alte Überlieferungen erblicken dürfen. Nach den einen ist der Herd des Dakṣinafeuers in Form eines Halbmondes zu errichten, — man erkennt leicht die alte Anschauung wieder, dass der Mond das Licht der Manen sei, und versteht die Benützung dieses Feuers zu zauberischen Zwecken, denen der Mond in seiner abnehmenden Gestalt stets ein erwünschter Verbündeter war. Nach einem andern Text hat der Herd des Südfeuers die Form einer Worfelschwinge, die, wie sich zeigen wird, ein Symbol des Windes ist, und so kommen wir zu der zweiten Trias, die neben „Sonne, Mond, Agni“ mit gleichem Rechte der Überlieferung steht: „Sonne, Vāyu, Agni“. In der Deutung des Südfeuers sind also zwei ganz verschiedene Anschauungen zusammengeflossen, deren eine ausgeht von der auch später stets geläufigen Verbindung der Manen mit dem Mond, während die zweite eine uralte und sicher schon vorindische, im Veda aber zurücktretende Beziehung von Wind und Seelenkult noch im Ritual zur praktischen Anschauung bringt. Beide haben in den Ge-

dankenkreisen der Brāhmaṇa's ihre Fortsetzung gefunden und durch ihre Vermischung nicht wenig dazu beigetragen, die Verwirrung und Unklarheit der in den Brāhmaṇa's zu uns sprechenden Yājñika's grösser erscheinen zu lassen, als sie tatsächlich ist. Wenn von der dreifachen Geburt Agni's in Himmel, Erde und ,den Wassern' gesprochen wird, so sollte kein Zweifel bestehen, dass diese letzte Geburtsstätte Agni's nur der Luftraum und Agni selbst nur der Mond oder Wind sein kann, aber nicht der Blitz.

Alle Forscher sind der Meinung, dass die drei Feuerstätten des späteren Rituals zwar der Sache, nicht aber, mit Ausnahme des Gārhapatya, dem Namen nach dem RV. bekannt gewesen seien. Anderwärts habe ich darauf hingewiesen, dass die Terminologie des RV. nicht immer dieselbe war wie die der späteren Zeit und, wie in andern Dingen, so auch in den technischen Ausdrücken zwischen beiden Perioden ein Unterschied bestand. Wir dürfen darum fragen, ob an Stelle von Āhavaniya und Dakṣiṇa im RV. nicht ein anderer Name hervortritt, der später aus unbekannten Gründen durch den dem Ritual geläufigen ersetzt worden ist. Ich glaube, dass für beide die älteren Benennungen sich im RV. noch nachweisen oder wenigstens wahrscheinlich machen lassen; denn wie sich aus dem Ritual ergibt, ist Narācaṇsa einst der Name des Manenfeuers gewesen und Vaiçvānara nicht nur die Sonne, sondern auch eine Benennung des die Sonne repräsentierenden Āhavaniya. So stellt das Bild Agni's sich wesentlich verschieden von dem, das meine Vorgänger entworfen haben, dar. Ich hoffe, dass die folgende Erörterung den Beweis für die Richtigkeit meiner im Lauf der Jahre gewonnenen Ansicht erbringen wird.

Die vedischen Dichter haben sich bemüht, dem einförmigen Bilde des flammenden Opferfeuers immer neue Seiten abzugewinnen. Je geringer der Ideenkreis primitiver Völker ist, um so feiner hat oft ihre Sprache grammatische Beziehungen zum Ausdruck gebracht und die Anschauungen abzuschatten verstanden. In ähnlicher Weise haben die Sänger der vedischen Lieder den monotonen Grundgedanken des lodernnden Opferfeuers in mannigfache Bilder zu kleiden gewusst. Die emporschlagenden Flammen werden mit schnellen (Vögeln) verglichen, die vom Zweig emporfahren (RV. V, 1, 1), mit Rossen (VI, 6, 4; VIII, 43, 16; X, 8, 6; 79, 7), Wagen (X, 142, 5), Wagenlenkern (X, 91, 7), Stieren (VI, 5, 4), Frauen (I, 140, 4. 8)<sup>1)</sup>, Gliedern (I, 141, 8; III, 1, 5), Wogen (I, 58, 4; VI, 64, 1). Oder die Flamme ist seine Zunge (VI, 6, 5; 16, 2); sie gleicht einem Messer (VI, 3, 4; VIII, 19, 23), dem Geschoss eines Kriegers (VI, 6, 5; VII, 3, 4) u. s. f. Wie ein Tier auf der Weide frisst, so verzehrt er das Holz (V, 9, 4; VI, 2, 9). Wenn er auf Reisig und Holz losgelassen wird, so füllt er sich selbst die Speise in den Mund (X, 91, 5); bei seiner Geburt verzehrt er seine beiden Mütter (X, 79, 4). Der Löffel ist sein Mund (I, 12, 6); wie eine junge Frau — ein Bild der früh und abend den Homa vollziehenden Hausfrau — naht er ihm, voll von Opferspeise und Butter (VII, 1, 6). Agni's „schwarzer Weg“, seine „schwarze Radschiene“ wird hervorgehoben und in Gegensatz zu seiner hellen Flamme gestellt<sup>2)</sup>. Er erweckt die

<sup>1)</sup> Geldner, VStud. II, 250 <sup>a</sup>.

<sup>2)</sup> I, 58, 4: *kṛṣṇāṁ ta ēma rūçadūrme ajara*; IV, 7, 9: *kṛṣṇāṁ ta ēma rūçataḥ purō bhāḥ*; VI, 6, 1: *kṛṣṇāyāma*; 10, 4: *kṛṣṇādīvan*; I, 141, 7: *kṛṣṇājanhas*; II, 4, 7: *kṛṣṇāvyathih*; VII, 3, 2; 8, 2: *kṛṣṇāpavi*; 23, 19: *kṛṣṇāvartani*; VI, 60, 10: *kṛṣṇā krnōti jihvāyā*; VIII, 43, 6: *kṛṣṇā rájānsi patsutāḥ prayāne jātāvedasah*.

Lieder (VII, 10, 1: *dhiyo hinvānā uṣatīr ajīgah*; VII, 9, 4: *práti gāvah<sup>1</sup>*) *samidhānōm budhanta*). Wie Rinder für ihr Kalb zum Stall, kommen zu ihm die Lieder (VIII, 43, 17); sie folgen ihm wie Rosse (VII, 5, 5), hüllen ihn ein wie ein Kleid (I, 140, 1). Wie Soma lieb (VI, 8, 1) oder wie klare Butter (VI, 10, 2) trüfeln für ihn die Gedanken (*matāyah pavante*). Wir begegnen überall in diesen und anderen, von Bergaigne und Macdonell in reicher Zahl gesammelten Beispielen Äusserungen eines sinnlichen, realistischen und keineswegs nach körperlosen Begriffen tastenden Geistes. Wie primitive Völker der wirklichen Flämme ihre rohe Verehrung bezeugen, die ihnen beweglich, heulend und gierig wie ein lebendes Tier erscheint<sup>2</sup>), so bekundet der Veda noch eine Urwüchsigkeit des Ausdruckes, die nicht ein blosses Überlebsel vergangener Zeiten, sondern noch das unmittelbare Spiegelbild seines religiösen Denkens ist. Wenn der RV. auch nicht, wie man früher meinte, das Erzeugnis dichtender Hirten oder Ackerbauer ist, so wurzelt er doch in primitiven Verhältnissen; die Dichter und Sänger, die ja unzweifelhaft sich in bestimmten, überkommenen Kunstformen bewegten und für ihr Handwerk geschult worden sein mögen, standen zwar über, aber nicht ausser dem Volke. Die Ansicht, welche in den vedischen Liedern in ihrer Gesamtheit Produkte eines wesentlich gelehrteten oder eines raffinierten Geistes sieht und heut die ältere zu verdrängen scheint, hat ebensowenig wie diese das Richtige getroffen, sondern ist eine Ausschreitung nach der entgegengesetzten Seite hin. Wer die Lieder anderer Stämme zu Hilfe zieht, wie Brinton's Rgveda Americanus oder andere, gelegentlich von Ethnographen gesammelte Proben sakraler Poesie, wird eine gewisse Ähnlichkeit nicht verkennen. Das mongolische von

<sup>1</sup>) *go* = Lied, Stimme. Cf. auch III, 57, 1; (IV, 41, 5; VIII, 27, 11).

<sup>2</sup>) Tylor, Anfänge der Cultur II, 278; early history 233; M. Müller, Phys. Rel., p. 296.

Bastian citierte Hochzeitslied z. B. zeigt eine dem vedischen Anschauungskreise verwandte Sphäre<sup>1)</sup>.

Agni's Gestalten sind mannigfach; er lebt nicht nur in Sonne und Mond, in dem Feuer des Herdes; er wohnt in allem was leuchtet und lebt, im Menschen wie im Tier, in Bäumen, Wassern, selbst in Steinen<sup>2)</sup>). Als Feuerbrand verbrennt er die Burgen des Feindes<sup>3)</sup>), als Zauberfeuer zerstört er die Dämonen, vernichtet er das feindliche Heer<sup>4)</sup>. Der Waldbrand ist sein Element; an mehr als einer Stelle wird geschildert, wie er sengend und verzehrend über die Erde hinläuft<sup>5)</sup>). Waldfeuer kann durch Blitzschlag und im

<sup>1)</sup> Bastian, Z. f. Ethnolog. I, 383; Tylor, Anf. d. Cult. II, 280. 1: „Mutter Ut, Königin des Feuers, die Du geschaffen bist aus dem Ulmenbaum, der da wächst auf den Gipfeln der Berge Changgai-Chan und Burchatu-Chan, Du, die entstanden ist, als Himmel und Erde sich trennten, hervorkaust aus den Fussstapfen der Mutter Erde und geformt wardst vom Könige der Götter. Mutter Ut, deren Vater der harte Stahl, deren Mutter der Kieselstein ist, deren Vorfahren die Ulmbäume, deren Glanz bis zum Himmel reicht und die ganze Erde durchdringt —“.

<sup>2)</sup> AV. III, 21, 1. — Oldenberg, Rel. d. V. 121.

<sup>3)</sup> VI, 16, 39: *yá ugrá iva ḡaryahā tigmácringo ná vánṣagah / ágne púro rurójitha*; VII, 5, 3: *tvád bhiyá víca áyann ásiknır asamanā jáhatir bhójanáni / vaígváñara púráve cōcucánah púro yád agne daráyann ádádeh* //

<sup>4)</sup> X, 156, 2: *yáyā gá ákárámahe sénayágne távotyá / tám no hinva* — Cf. auch Rituallyt. S. 176. — TÄR. I, 28, 1 u. s.

<sup>5)</sup> I, 65, 8: — *ibhyān ná rájā vánāny atti / yád vátajúto vánā vy ásthād agnir ha datti rómā prthivydh*; I, 94, 10. 11: — *ádha svanád utá bibhyuh patatriño drapsá* (Funken) *yát te yavasádo vy ásthiran /*; I, 95, 10; II, 4, 6. 7: — *sá yó vy ásthād abhí dáksad urvítm paçúr nañti svayúr ágopah — atasány usnán kṛṣṇávyathir asvadayan ná bháma /*. (Cf. hierzu Qat. Br. I, 4, 1, 10 ff.); VI, 6, 4; 12, 5; VII, 8, 2; X, 142, 3. 4: *utá vā u pári vrṇakṣi bápsad bahór agna úlapasya svadhával utá khilyá urváránām bhavanti* — „zehrend von dem reichlichen Grase lässt du bald (Stellen) aus, bald entstehen in den Saatfeldern Blüßen (isiolerte Stellen)“. Ich glaube nicht, dass mit Ved. Stud. I, 180. II, 207 zu *pari vrṇakṣi* hier *açmanah* zu ergänzen ist, sondern beziehe den Vers auf das unregelmäßige Brennen des Feuers, das bald einzelne Stellen freilässt, bald nur einzelne Stellen ausbrennt, wie man es beim Abbrennen von Buschwerk beobachten kann.

tropischen Lande durch Selbstentzündung<sup>1)</sup>), oder es kann durch Anlegung entstehen, sei es, dass man das Land dadurch urbar zu machen wünscht, wie wir aus der bekannten Stelle des Çat. Brähm. wissen, oder die Feinde aus den Schlupfwinkeln vertreiben und ihre Vesten zerstören will<sup>2)</sup>.

Wir müssen unter diesen verschiedenen Formen des Feuers die der Verehrung teilhaftig gewordenen von denen unterscheiden, die eine besondere Stelle im Kult nicht oder nur gelegentlich gefunden haben. Der verheerende Brand des Waldfeuers steht im Gegensatz zu dem gezähmten Feuer, das im Hause oder auf dem Opferplatze brennt. Die Hetäre, Leute von schlechtem Lebenswandel, werden nicht mit dem heiligen, sondern mit Waldfeuer verbrannt (Rituallit. 87). Auch im Çrautaritual hat dieses seine Verwendung, aber es wird nirgends besonders angerufen. Wenn einer bei einem Opfer „gleichsam gemischt“ (d. h. teils gut, teils schlecht) verfahren sein sollte, so muss man, um es gut zu machen, mit der Hand in einem Waldbrandfeuer (*pradāvya*) Saktu's opfern<sup>3)</sup>. Dies Feuer wird hier durch die auf der Vedi in

Man sehe auch den Vergleich v. 4 *pragardhīnīva sénā*, „wie eine marodierende Armee“ (Säy. *pararāstram gacchato rājñah sénā tatratyam dhanajātam abhikāṅkṣamānetas tataḥ samghaço gacchati tadvat*). (Man fürchtet übrigens keineswegs immer den Waldbrand; cf. K. von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens 222.)

<sup>1)</sup> Cf. Crooke, NWestern Provinces p. 35: „The chief danger to the timber is from forest fires. When all the undergrowth is parched in the fierce heat of an Indian summer, a spark from a herdsman's pipe, or even the very friction of the branches against each other by the wind, is sufficient, on the authority of Thucydides, if it were not corroborated by Indian evidence, to start a destructive conflagration. No more awful sight than a mountain side, on the Vindhyan or Siwālik range, in the grasp of the fire demon can well be imagined. In 1893—94 attempts were made to protect 2807 square miles, of which 186 were burned“.

<sup>2)</sup> Auch Brandpfeile hat man geschossen. I, 66, 8: *āstur ná didyüt tvesápratikā*; IV, 4, 1. 2 und oben 64 <sup>3)</sup>.

<sup>3)</sup> TS. III, 3, 8, 4. Comm. p. 208. Āp. XIII, 24, 16 Comm.

Brand gesteckte Opferstreu vertreten<sup>1)</sup>), eine leicht zu durchschauende Symbolik des *agnir ha dāti rómā pr̄thivyáḥ*, wobei die Vedi die Erde vertritt. Andere Arten des Feuers, dem Menschen teils freundlich, teils feindlich, zählt Pär. II, 6, 10 (*gohya*, *upagohya*, *mayukha* u. s. w.) mit teilweise verunstalteten Namen auf. Ferner sind für Agni *viti*, *vivici*, *samvarga*, *guci*, resp. *apsumat* Spenden zu bringen, wenn die Feuer untereinander, mit einem gewöhnlichen, einem Waldbrand- oder Leichenfeuer sich vermengen oder der Blitz in sie einschlägt<sup>2)</sup>; bei anderen Gelegenheiten wird Agni *agnimat*, *pathikrt* geopfert. TS. II, 2, 2 ff. erwähnt Agni *pathikrt*, *vrata-pati*, *rakṣohan*, *rudravat*, *surabhimat*, *kṣānavat*, *kāma*, *yaviṣṭha*, *āyuṣmat*, *jātavedas*, *rukmat*, *tejasvat*, *sāhantya*, *annavat*, *annāda*, *annapati*, *pavamāna*, *pāvaka*, *guci*, *putravat*, *rasavat*, *vasumat*, *vājasṛt*, *agnivat*, *jyotiṣmat*, (MS. II, 1, 10 ff.), fast sämtlich, so zu sagen, Gelegenheitsgötter, welche gelegentlichen Wünschen oder besonderen Veranlassungen ihr Dasein verdanken und von Agni sich abspalteten, nicht aber, um Usener's Terminologie zu gebrauchen, Sondergötter, die etwa unter dem gemeinsamen Begriff Agni's erst später sich vereinigt hätten. Sie gehören nicht einmal dem ṛgvedischen Anschauungskreise an, sondern sind ein Ergebnis der späteren rituellen Entwicklung. Die Verse, welche als Yājyā's und Puronuvākyā's dienen, entsprechen meist nur ganz äusserlich ihrem Zweck und sind ersichtlich nicht für diese Opfer gedichtet, wie die beiden beim Samvargaopfer gebrauchten Verse RV. VIII, 75, 11. 12 zeigen, in denen weder eine Beziehung zum Waldbrand- noch zum gewöhnlichen Feuer<sup>3)</sup> zu finden ist. Von diesen mehr oder weniger ephemeren Formen des Feuer-

<sup>1)</sup> Āp. XIII, 24, 15. 16.

<sup>2)</sup> QGS III, 4, 3 ff. Āp. IX, 3, 22. Kāt. XXV, 4, 29 ff. Ait. Brāhm. VII, 7, 1 ff. *viti* = vi + iti.

<sup>3)</sup> Āçv. III, 13 schreibt die Verse für Agni *samvarga* bei Vermischung der Feuer *grāmāgninā* vor.

gottes können wir also für die Zwecke unsrer Untersuchung absehen, um uns auf die Typen beschränken, welche Gegenstand regelmässiger Verehrung wurden und, wie wir erwarten dürfen, die wichtigsten drei Erscheinungen Agni's zum rituellen Ausdruck bringen. Um der Vollständigkeit willen möge eine Darstellung der äusseren Hervorbringung des Feuers und verwandter Dinge vorangehen, obwohl schon von meinen Vorgängern alles Wesentliche gesagt ist.

---

## A. Die Hervorbringung des Feuers.

---

### 1) Die beiden Araṇi's.

#### I. Im Ritual.

Die Art und Weise, das Feuer anzuzünden, war bei verschiedenen Völkern sehr verschieden<sup>1)</sup>). Das Ritual unsrer Sūtren kennt von den fünf Methoden, die man aufzählt<sup>2)</sup>), nur die der Feuermühle. Unsere Leitfäden selbst geben über die Beschaffenheit der zum Feuerreiben erforderlichen Utensilien keine genauere Auskunft, als dass der die Araṇi's liefernde Aṣvattha auf einer Ḭamī gewachsen sein soll<sup>3)</sup>). Wir müssen, um die Einzelheiten zu erfahren, uns

<sup>1)</sup> E. B. Tylor, Researches into the early history of mankind <sup>3</sup> 229 ff. Alsberg, Anthropologie <sup>2</sup> 155. 345. Siehe auch die Litt. bei Roth, ZDMG. XLIII, 590 ff.

<sup>2)</sup> Terrien de Lacouperie, The Bab. and Or. Record VI, 42.

<sup>3)</sup> Āp. V, 1, 2. TBr. I, 1, 9, 1; 2, 1, 8. Āçv. II, 1, 16. 17: „von einem auf einer Ḍamī gewachsenen Aṣvattha soll er die Araṇi's „ohne sich um-

an die Pariçışta's wenden<sup>1)</sup>), in denen sich aber, wie wir wohl annehmen dürfen, alte Überlieferung fortsetzt. Der von ihnen geschilderte Apparat — von mir Rituallitt. S. 106 und noch genauer vorher von Roth<sup>2)</sup> beschrieben — ist nicht mehr der einfache ‚stick-and-groove‘ Tylor's, sondern der complicertere ‚fire-drill‘, den man, da er in Wirklichkeit eine kleine Maschine ist, eigentlich nur dem Namen nach als „die beiden Araṇi's“ bezeichnen kann. Die Sprüche indes, welche die Ceremonien begleiten, haben nicht diesen etwas verwickelten Apparat, sondern die einfache Verwendung zweier Hölzer zur Voraussetzung; beide sind der mystische Schooss, aus dem das Feuer geboren wird, in den man es bei bestimmten Gelegenheiten symbolisch wieder zurückkehren lässt.

Wie fast überall im indischen Ritual, so tritt auch beim Agnyādheya keine grössere Gemeinschaft mehr hervor, die sich um einen religiösen Mittelpunkt schart, sondern Haus für Haus vollzieht sich der festliche Akt, dessen Mittelpunkt das Hervorspringen des Funkens ist, das der Hausvater dem Priester mit einem Geschenk lohnt. Man zündet das sogenannte Brāhmaṇḍānikafeuer an<sup>3)</sup> und unterhält es, bis der Morgen des Tages, an dem man das Neufeuer anlegen will, anbricht. Āp. sagt darüber V, 8, 1 ff.: 1. Der Opferer tritt sein Gelübde an und hemmt seine Rede mit dem Spruch: „vom Unrecht schreite ich zur Wahrheit, vom Menschlichen zum Göttlichen, die göttliche Stimme verhalte ich“. 2. Mit Lauten- und Flötenspiel hält man ihn während dieser Nacht wach. 3. Oder er bleibt weder wach noch schweigsam.

---

zusehen“ holen. Die Vājasaneyins gestatten im Notfall auch einen andern Aćvattha. Kāt. IV, 7, 22. 23.

<sup>1)</sup> Siehe Kāt. p. 355. 356 und Taitt. Saṃh. I, p. 503 ff.

<sup>2)</sup> ZDMG. XLIII, 590 ff. Über die heut gebrauchten Utensilien spricht W. Crooke, the tribes and castes of the North-Western prov. I, p. 33; popular religion<sup>2</sup> II, 194. 5.

<sup>3)</sup> Āp. V, 7, 4 ff. S. Rituallitt. p. 105 ff.

4. Mit Spänen unterhält er in dieser Nacht sitzend das Feuer und sagt: „mit Spänen ein Feuer unterhaltend möge ich beide Welten gewinnen. In beiden Welten erfolgreich komme ich über den Tod hinweg“<sup>1)</sup>. 5. Darin wärmt er gegen Tagesanbruch die beiden Araṇī's mit den beiden Mantra's: „o Jätavedas, den Samen der Welt giesse hier ein, der aus der Wärme geboren werden wird; das Feuer aus dem Çamī-entsprossenen Aćvattha erzeugend, das die Opferspeisen fortführt, das Freude schafft“ (1) und „das ist dein rechter Schooss, aus dem geboren du strahltest u.s.w.“(2)<sup>2)</sup>. 6. Der Opferer segnet (*abhi mantray*) die Araṇī's mit den Worten: „Agni wehrt die Rakṣas ab, der hellstrahlende, unsterbliche, reine, läuternde, anzurufende“ und blickt sie, während sie ihm dargereicht werden, mit dem Spruch an<sup>3)</sup>: „ihr grossen Herrinnen an dem Sitz des Rechten, wendet euch her zu dem Ort der Reichtümer; die Frucht in euch tragend erzeugt ihr Jätavedas, den zu erzeugenden (janyam), den Führer der Opfer“. 8. Der Yaj. nimmt die Araṇī's mit den Worten in Empfang: „kommet in meine zehn Finger<sup>4)</sup>, (und du) o Agni, (komme) mit Recht, Leben, Ansehen zusammen, damit ich lange lebend immer ein kommendes Jahr das Neu- und Vollmondsopfer opfern möge“ und sagt darauf den Spruch: „ihr seid mannbar; Feuer ist euer Same; setztet an den Keim; als solche nehme ich euch. Das ist wahr, dass ihr einen Manntraget, einen Mann hervorbringen werdet. Durch mich werdet ihr am Morgen euch fortpflanzen. Fortgepflanzt werdet ihr mich fortpflanzen an Nachkommenschaft, Vieh, theologischer Würde in der Himmelswelt“.

Wie hier, zeigt die mystische Bedeutung der Reibhölzer sich auch bei dem Brauch des *samāropāṇa* und *upāvarohāṇa*,

<sup>1)</sup> TBr. I, 2, 1, 15.

<sup>2)</sup> RV. III, 29, 10.

<sup>3)</sup> TBr. I, 2, 1, 13.

<sup>4)</sup> çakvariḥ; Comm. TBr. çaktiyuktā aṅgulayo ye santi teṣām daçatam.

dem Hineinzaubern des Feuers in sie oder beim Herauszaubern, das dem Opferer bei verschiedenen Gelegenheiten<sup>1)</sup> obliegt. Wenn er z. B. seinen Wohnsitz aufgibt oder mindestens zehn Tage verreist, so führt er entweder die Feuer auf dem Wagen mit sich<sup>2)</sup> oder lässt die Feuer in sich oder in die Arani's eingehen. 1. „Wenn er die Feuer in sich eingehen lässt, sagt Çāñkh. Cr. S. II, 17, so wärmt er am Gārhapatya seine Hände und berührt die Prāṇa's (Nase, Mund etc.) mit dem Mantra: „komme, gehe in meine Prāṇa's ein“. 2. Je einmal mit dem Mantra, je zweimal leise. 3. Oder mit dem Verse „dies ist dein Schooss“ (RV. III, 29, 10) erwärmt er die Arani's. 4. Je einmal mit dem Mantra, je zweimal leise. 5. Ebenso (holt er das Feuer) aus dem Āhavaniya heraus. 6. Aus einem beständig unterhaltenen (Āhavaniya) jedoch in ein anderes (Reibzeug)<sup>3)</sup>. 7. Vor Sonnenunter- (und -Aufgang) findet das Feuerreiben statt. 8. Das Feuerreiben geschieht, nachdem er mit dem Spruch: „gehe dahinein, o Jātavedas —“ das Feuer (d. h. seinen Atem aus der Nase) aus sich in die beiden Arani's wieder eingeflossen hat (*upāvarohya*). 9. Oder in ein gewöhnliches Feuer (anstatt zu reiben<sup>4)</sup>).

## 2. Im Rgveda.

Wie im Ritual, so gilt in den vedischen Hymnen das Entzünden der Flamme als ein feierlicher Akt. Wenn aber schon unsre Sūtren der äusseren Form des Reibzeuges wenig

<sup>1)</sup> Cf. ÇGS. Index s. v. *ruh*; Āgv. ÇS. III, 10, 4 ff. u. a.

<sup>2)</sup> So schliesse ich aus dem Zusammenhang der Texte.

<sup>3)</sup> *aranibhände* Comm.

<sup>4)</sup> Cf. auch Āpastamba's etwas andere Darstellung VI, 28, 8 ff.; TS. III, p. 292. — Wenn der Agnihotrin verreist, so nimmt er von seinen Feuern Abschied: „meinen ersten Namen, den Vater und Mutter mir am Anfang gaben, den trage du, bis ich wiederkehre. Deinen Namen will ich tragen, o Agni“ (TS. I, 5, 10 a). „Wie man einen Brahmanen zum

Aufmerksamkeit schenken, so dürfen wir noch weniger in den Liedern des RV. eine genaue Beschreibung anzutreffen erwarten; nur im Allgemeinen weisen sie auf die Vorgänge hin und lieben, ganz ähnlich wie bei der Somapressung, sie in mannigfachen Bildern zu beschreiben. Einzelne Lieder zeigen durch die Wahl verschiedener Zeiten des Verbums, erst des Imperativs oder Präsens, dann des Aorists, dass sie als Begleiter der ganzen Handlung gedacht sind. So III, 29, 5: *mánthata narah*; 12: *sunirmáthā nírmathitah*; 13: *ájijanan*<sup>1)</sup>. *jan*, *math*, *nir-math* sind neben dem allgemeinen *idh* und *sam-idh* die Termini. Hand und Araṇī's werden VII, 1, 1 genannt: *agnim náro dídhitibhir arányor hástacyutí janayanta* — . Von trocknem Holze (*gúška*), aus dem Agni geboren wird, spricht I, 68, 2; I, 127, 4 heissen die Araṇī's *téjistha*; mit den 'Armen' reibt man ihn III, 29, 6: *yádī mánthanti báhibhīh*. Die Menschen haben den Unsterblichen gepackt<sup>2)</sup>. Oder die Arme sind wie waghalsige Diebe, die mit zehn Stricken (Fingern) Agni binden<sup>3)</sup>. An anderer

---

Schutz des Hauses einsetzt und ihm das Haus übergibt“, so deutet man die Verehrung des Feuers beim Abschied (TBr. I, 1, 10, 6, Comm. p. 67). Dem Āhavanīya übergibt er sein Vieh zum Schutz, dem Gārhapatya die Seinigen, dem Anvāhāryapacana seine Speise (Āp. VI, 24, 3). Auf der Reise wendet er zur Zeit des Agnihotra sein Gesicht der Gegend seiner häuslichen Feuer zu und flüstert die zur Verehrung Agni's dienenden Verse (25, 1). Und wenn er zurückkehrt, so bringt er ihnen Holz als Geschenk (wie man Kindern Früchte mitbringt). „Wie dem von der Reise zurückgekehrten Vater die Kinder entgegen laufen, so laufen ihm die Feuer entgegen“ (25, 4).

<sup>1)</sup> Am Schluss der Handlung. Auch die dazwischen liegenden Verse beschreiben einzelne Vorgänge; v. 9 *krnóta dhūmám* (das Nähren der Flamme). Man vgl. auch die Sāmidhenilieder, Rituallitt. 16, und einige weitere Hymnen wie VI, 15, 6: *agním — samídhā duvasyata*; 10: *sapema*; 19: *ákarma*.

<sup>2)</sup> IV, 7, 2: *ádhā hí tvā jagrbhriré mártaso* — ; VII, 4, 3: *yám mártasah cyetámi jagrbhré*.

<sup>3)</sup> X, 4, 6: *tanütyájeva táskarā vanargút raçanábhír daçábhír abhy ádhítam*.

Stelle werden die Finger „zehn Schwestern“, „zehn Jungfrauen“<sup>1)</sup>, ganz wie beim Somakult, genannt. Ungeschwängert (*ápravītā*) setzt (die Aranī) die Frucht an<sup>2)</sup>; eine unfruchtbare, gebiert sie bald, wenn sie „angetrieben“ wird<sup>3)</sup>; anderseits heisst sie eine „leichtgebärende“, *susūr mātā*<sup>4)</sup>. Oder die Hervorbringung wird als eine Zeugung aufgefasst<sup>5)</sup>, als ein Hochzeitszug, bei der die Frau den Gatten führt<sup>6)</sup>). Agni als Gott ward aber vor den Eltern, den Reibhölzern, geboren; er achtet auf ihre Geburt<sup>7)</sup>). Wie hier, heissen auch sonst die Reibhölzer „die Eltern“ (*pitarau*), aber im einzelnen Fall ist darauf zu achten, ob sie oder Himmel und Erde, die ebenfalls seine Eltern sind<sup>8)</sup>), damit gemeint sein sollen. Purūravas und Urvaśi werden sie in der späteren Litteratur<sup>9)</sup> genannt.

Von einem Strick, wie er zum Quirlen des Holzes in unsrem Ritual dient, wird im RV. nicht gesprochen; die einzige Stelle, die dahin gedeutet werden könnte, ist RV.

IV, 1, 9: *sá cetayā mānuṣo yajñābandhuḥ  
prá tám mahyā raçanāyā nayanti /*

Hier dürfte *raçanā* naturgemäss sich auf einen wirklichen Strick (nicht, wie X, 4, 6 im Plur. auf die Finger) beziehen<sup>10)</sup>

<sup>1)</sup> I, 95, 2: *dágemáṁ tváṣṭur janayanta gárbhām átandrāso yuvátayo vibhr̥tram* / ; I, 141, 2; III, 26, 3: *jánibhēk sám idhyate*; 29, 13; IV, 6, 8.

<sup>2)</sup> IV, 7, 9. Säy. zu III, 29, 3 *pravītā niśiktaretaskā*.

<sup>3)</sup> X, 31, 10, *ajyamānā* nach Säy. gleich *niśicyamānaretaskā*.

<sup>4)</sup> V, 7, 9. Unklar ist V, 19, 1.

<sup>5)</sup> II, 10, 3; III, 29, 1. 3. Siehe Kuhn, Herabkunft des Feuers <sup>2</sup> 64.

<sup>6)</sup> X, 32, 3. Baunack, KZ. XXXIV, 562.

<sup>7)</sup> X, 31, 9 resp. 32, 3. Baunack l. c.

<sup>8)</sup> Z. B. III, 3, 11; cf. Macdonell, Ved. Myth., p. 90, 1. Z.

<sup>9)</sup> TS. I, 3, 7 k; Çat. Br. III, 4, 1, 22; Kauç. 69, 20 etc.

<sup>10)</sup> Säy. *stutirūpayā rajjuā*. Gehört hierher auch *gvātra* I, 31. 4: *gvātrena yat pitror mucyase pari?* Säy. erklärt *kṣipramanthanena*. Nicht deutlich ist ferner X, 46, 6: *ayantrair īyate nṛn*. Ist zu *ayantraih paç-vāyantra* zu vergleichen?

und die Schnur bedeuten, mit der man in der Praxis die obere Araṇī hin und her quirlt<sup>1)</sup>.

Mehrfaß wird von „zwei Müttern“ Agni's gesprochen und er selbst *dvimātr* genannt<sup>2)</sup>. Die nächstliegende und natürliche Erklärung ist die Beziehung dieser zwei Mütter auf seine doppelte Geburt in Himmel und Erde<sup>3)</sup>, denn er ist *dvijanman*<sup>4)</sup>. Die vedischen Dichter lieben aber dieselbe Sache in verschiedenen Bildern darzustellen und verschiedene Dinge anderseits unter dem gleichen Bilde anzusehen. So sind auch Uṣasānaktā, die „das eine Junge säugen“<sup>5)</sup>, als seine Mütter zwar nicht ausdrücklich genannt, aber doch so zu verstehen, und es ist bei der Neigung der Dichter zu paradoxen Vergleichen nicht auffallend, dass mit seinen „zwei Müttern“ in einigen Stellen auch die Reibhölzer gemeint sind<sup>6)</sup>.

## 2) Andere Arten der Feuererzeugung.

Eine andere Art der Feuergewinnung als die vorher beschriebene ist im Ritual nicht zur Anerkennung gelangt.

<sup>1)</sup> *pra-nī* ist hier, wie auch sonst, von *pari-nī* (dem Herumführen des Feuerbrandes um das Havis, Rituallitt. 14<sup>19</sup>; dazu noch I, 95, 2<sup>4</sup>; III, 2, 7) zu unterscheiden. In unserm Ritual wird *pra-nī* allerdings anders, von dem Hingeleiten des Feuers z. B. beim *Agnīṣomapraṇayaṇa* (Rit. 128) gebraucht. Da aber dabei von einem „Strick“ keine Rede ist, so scheint wegen *raçanayā* unsere Stelle *pra-nī* in einem andern Sinne zu brauchen, nämlich vom „Herausführen“ aus den Araṇī's, educitur. Man sehe auch I, 141, 4: *prá yát pitū paramān niyāte pári*; 148, 3; III, 27, 8; X, 4, 5; X, 176, 3.

<sup>2)</sup> I, 31, 2; III, 55, 6. 7.

<sup>3)</sup> Bergaigne I, 28; II, 52; Oldenberg, Rel. d. V. 105; Macdonell 90, 1. Z.; z. B. III, 6, 4: heissen Himmel und Erde *urugāyásya dhenū*.

<sup>4)</sup> I, 60, 1; 140, 2; 149, 4.

<sup>5)</sup> Vol. I, 331 und oben pag. 46.

<sup>6)</sup> V, 11, 3: *ásammr̥sto jāyase mātrōḥ cūcir mandrāḥ kavīḥ — ; VII, 3, 9; VIII, 60, 15.*

Zwar kannte man den Feuerstein; vedische Stellen, welche von Agni ,*aqmani*' und ,*adrau*' sprechen, lassen darüber keinen Zweifel, aber nichts weist darauf hin, dass es sich hier um ein gebräuchliches oder sakrosanktes Mittel handelt<sup>1)</sup>). Dagegen wird der Lotus in Beziehung zum sakralen Feuer gesetzt, zunächst in dem bekannten, im Ritual der Altarschichtung verwendeten Verse des RV., wonach der Atharvan aus dem Puṣkara Feuer reibt<sup>2)</sup>). Ein Lotusblatt wird auch sonst im Ritual erwähnt. Äp. XVI, 3, 3 sagt: „mit dem Vers ,du bist der Wasser Rücken'<sup>3)</sup> holt er ein Lotusblatt,wickelt es<sup>4)</sup> mit demselben Verse und breitet nördlich von der Grube ein schwarzes Fell hin, den Hals nach Osten, die Haare nach oben gekehrt, mit den zwei Versen ,ein Schutz seid ihr zwei und ein Panzer‘; darüber ausgebreitet das Lotusblatt. 4. Nachdem er über die Lehmgrube den Spruch ,irdisch bist du, allerhaltend‘ gesprochen hat, schüttet er mit den vier oder drei Versen ,dich o Agni aus dem Puṣkara‘ [Thon] auf Fell und Lotusblatt —“. Hierzu bemerkt das Brähmana (TS. V, 1, 4, 2): „Mit dem Verse ,du bist der Wasser Rücken‘ holt er ein Lotusblatt.

<sup>1)</sup> Cf. Roth, ZDMG. XLIII, 595. Weiter vgl. noch I, 70, 2: *gárbho yó apádm gárbho vánānām — / ádrau cid asmā antár duroné*; II, 12, 3: *yó áqmanor antár agním jajána*; VI, 48, 5: *yám ápo ádrayo vánā gárbham rtásya pérati / sáhasā yó mathító jáyate —*; VII, 6, 2: *kavím ketúm dhásim bhánum ádr er hínvánti*; X, 20, 7: *ádreḥ sūnúm áyúm áhulī*. (Mystisch II, 24, 7.) Es scheint mir ausgeschlossen, hier unter *aqman*, *adri* die Wolke zu verstehen. In einigen Fällen dürften die Steine des Herdes gemeint sein, so III, 29, 6: *pári vrṇakty áqmanas, trñā dahan*; VIII, 60, 16: *bhinátsy ádrim tápasā vī qociśā*; 72, 4: — *aruhad vánam / drṣádam jilváyávadhit* //.

<sup>2)</sup> RV. VI, 16, 13: *tvám agne púṣkarád ádhi  
átharvā nír amanithata /  
mürdhinó víçvasya vāghátaḥ //*

<sup>3)</sup> TS. IV, 1, 3, 2 c Comm. p. 41.

<sup>4)</sup> TS. I.c. Comm. erklärt *viveṣṭya* (Text *vicesṭya*) mit *mṛḍam prakṣeptum pūtiķam kṛtvā*.

Das Lotusblatt ist der Rücken (Oberfläche) des Wassers... Das Lotusblatt ist Agni's Schooss. Mit seinem Schooss versehen rüstet er Agni zu<sup>1)</sup> und V, 1, 4, 3: „Agni floh vor den Göttern; ihm spähte Atharyan nach; — er fand ihn an ein Lotusblatt gelehnt<sup>2)</sup>. Ein Lotusblatt wird ferner bei der Schichtung des Altars selbst verwendet<sup>3)</sup>. In die Mitte der Citi gräbt man ein Darhabüschele (Āp. XVI, 17, 7) und lässt später (ib. 22, 1) ein weisses Pferd seinen rechten Vorderfuss darauf setzen<sup>4)</sup>. Auf die Fussstapfe legt man ausgebreitet das Lotusblatt mit dem früher schon gebrauchten Verse „der Wasser Rücken bist du“ und auf das Blatt die goldene mit den Buckeln nach oben gerichtete Scheibe, auf die der „goldene Mensch“ zu liegen kommt. An einer andern Stelle (TBr. I, 8, 2, 1) heisst es, dass die Āngiras, als sie zum Himmel gingen, Dīksā und Tapas ins Wasser legen und aus beidem ein Pundarīka entsteht<sup>5)</sup>. Unter den verschiedenen Brennmaterialien, die beim Ādheya bereit gelegt werden, befindet sich auch ein Lotusblatt. All diese Stellen vermögen allerdings nicht zu beweisen, dass ein Lotusblatt zur

<sup>1)</sup> apām prsthām asīti puškaraparnam dharati, apām vā etat prsthām yat puškaraparnam / — yonir vā agneh puškaraparṇam sayonim evāgnīm sambharati /.

<sup>2)</sup> agnir devebhyo nilāyata / tam atharvānapaçyat — puškaraparṇe hy enam upaqritam avindut. Çat. Br. VII, 3, 2, 14 (p. 595) — tam adbhyā upodāśrptam puškaraparṇe viveda.

<sup>3)</sup> Āp. XVI, 13, 10; 22, 2 ff. TS. V, 2, 6, 5.

<sup>4)</sup> Cf. auch TS. IV Comm. p. 255.

<sup>5)</sup> Das Lotusblatt spielt, wie nebenher bemerkt sein möge, in der Kosmogonie eine Rolle. Nach TS. V, 6, 4, 2 schaukelt Prajāpati in Gestalt des Windes auf einem Lotusblatt auf den Wassern, ehe er einen festen Halt findet und die Erde schafft. Nach Taitt. Br. I, 1, 3, 6 breitet Prajāpati die Erde auf einem Lotusblatt aus. —: „er sah ein Lotusblatt stehen und dachte, „das ist's, worauf dies steht“. Er ward zum Eber und tauchte unter. Er erreichte unten die Erde. Davon schlug er (ein Stück) ab und tauchte empor. Das breitete er auf dem Lotusblatt aus. Weil er es ausbreitete (aprathayat), daher heisst die Erde Erde (prthivī).

Erzeugung des Feuers verwendet wurde, es scheint vielmehr nur als Symbol des Wasserschoosses gedacht zu werden, aus dem Agni geboren wird; aber jener eine RV.-Vers giebt ein so bestimmtes Zeugnis, dass wir die Möglichkeit einer solchen Verwendung nicht ganz abweisen dürfen<sup>1)</sup>.

Neben dem Gebrauch eines Reibzeuges besteht die Sitte, das Feuer von einem andern Herde zu holen. Nicht nur die Grhya- sondern auch die Grautasüturen kennen diesen Brauch, die Flamme von Herd zu Herd zu verpflanzen, und es wird der Gedanke an gute Vorzeichen gewesen sein, der das Haus eines frommen oder eines reichen Ariers für die Entnahme des Feuers zu wählen vorschrieb<sup>2)</sup>. „Für einen, der Wohlstand wünscht, lehrt Āpastamba V, 14, 1 ff., soll er aus dem Hause eines wie ein Asura reichen Brāhmaṇa, Rājanya, Vaīcya oder Cūdra<sup>3)</sup> Feuer holen und anlegen. 2. In dessen Hause jedoch soll er von da ab nicht essen. 3. Wünscht einer Nahrung, dann aus einer Pfanne, wünscht einer theologischen Ansehen, dann von einem brennenden Baumwipfel“.

Eine dritte, seltsame Form ist die, das Feuer in dem bei der Agnischichtung hergestellten Topf durch Selbstentzündung entstehen zu lassen. Die Agniciti ist eine in Stein aufgebaute Kosmogonie, die noch besser als Texte veranschaulicht, wie die Welt sich in den Augen jener Zeit

(Böthlingk, SBKSGW. 1892, 211 übersetzt „dieses Stück breitete er neben dem Lotusblatte aus“). Cf. TBr. I, 2, 1, 4 *parnam prthivyāḥ prathanaṁ harāmi* und den Comm. p. 73 *tat puṣkare prathayati*. — TMBR. XVIII, 9, 6 symbolisiert ein Lotuskranz die Herrschaft Vṛtra's: — *avakāṣena puṇḍarikam jāyate / yat puṣkarasrajam pratimūñcate vrtrasyaiva tadrūpam kṣatram pratimūñcate*. Comm: — *antarikṣena vrtrarūpātmakam eva puṇḍarikam jāyate*.

<sup>1)</sup> Hatte etwa in diesem Fall der untere Teil des Reibzeuges die Form einer Lotusblüte?

<sup>2)</sup> Oldenberg, Rel. d. V. 352; Rituallitt. 69.

<sup>3)</sup> Von anderen wird der Cūdra ausgeschlossen.

spiegelt<sup>1)</sup>; *cayanena bhūmyutpatti prakāram prapañcayate* sagt der Comm. TS. V, 227. Agni stellt hier symbolisch das himmlische Feuer, die Sonne dar<sup>2)</sup>. Die Ukhā wird an das Āhava-nīyafeuer gebracht und die in ihr von selbst hervorbrechende Flamme, *svayañbhū* genannt<sup>3)</sup>, dient für „eine Gedeihen wünschende Standesperson“ (*bhūtikāma gataçrī*) als das Feuer, das ein Jahr zu tragen und dann auf die Uttaravedi des Altarbaues zu stellen ist; doch sind die andern Arten der Feuererzeugung auch hier nicht ausgeschlossen. Auf eine enge Verwandtschaft dieser Agniciti mit dem Agnyādheya scheint mir der Brauch zu weisen, dass bei der Agniciti das Topfffeuer von dem Geweihten ein Jahr hindurch zu tragen<sup>4)</sup> und dass ebenso das vor dem Agnyādheya entzündete Brāhmaudānikafeuer ein Jahr lang zu unterhalten ist<sup>5)</sup>; in beiden Fällen sind mildernde Vorschriften hinzugereten.

## B. Die Zeit der Feueranlegung.

Nach Nakṣatra und Jahreszeit ist genau vorgeschrieben, wann das Feuer anzulegen ist; die einzelnen Angaben unsrer Texte werden in den Brāhmaṇa's mit mancherlei Histörchen erläutert, die nicht sämtlich blosse Produkte scholastischer

<sup>1)</sup> Cf. auch Eggeling SBE. XLIII, Introduction.

<sup>2)</sup> Cf. Kāt. XVI, 5, 3. 4 und die dabei recitirten Verse VS. XII, 2. 3, obwohl nicht alle bei der Ceremonie angewendeten Verse an ihrem Platz sind.

<sup>3)</sup> TS. IV, p. 120; V, 1, 9, 4; Āp. XVI, 9, 7 ff.; Kāt. XVI, 4, 33.

<sup>4)</sup> Āp. XVI, 9, 1.

<sup>5)</sup> Āp. V, 7, 7; TBr. I, 1, 9, 7.

Gelehrsamkeit sind, sondern in alten Erzählungen zu wurzeln scheinen<sup>1)</sup>, aber hier bei Seite bleiben können. „Ein Brahmane, lehrt Āp. V, 3, 3 ff., soll [die Feuer] in Kr̄ttikāḥ anlegen, dann wird er der erste Theologe. 4. Das Feuer gefährdet [in diesem Fall] sein Haus. 5. Wenn einer in Rohinī anlegt, ersteigt er alle Höhen (roha's). 6. In Mṛgaçīrṣa ein theologisches Ansehen oder Opfer wünschender. 7. In Punarvasū einer, der vordem in glücklichen Verhältnissen, jetzt in schlechteren Umständen geraten ist. 8. In Pūrve Phalgunī einer, der wünscht ‚mögen meine Untertanen freigebig sein‘. 9. In Uttare, wer angesehen zu sein und andern Unterhalt geben zu können wünscht“. Es folgen noch andere, wohl alten und zwar astrologischen Quellen entnommene Angaben, die uns nicht weiter zu beschäftigen brauchen. Weiter haben die Sūtren die drei Jahreszeiten je nach der Kaste unterschieden und den Frühling dem Brāhmaṇa, den Sommer dem Kṣatriya, den Herbst oder Winter dem Vaīcya zugewiesen, dem „Wagenbauer“<sup>2)</sup> die Regenzeit, doch kann man für alle Kasten den Çīcira wählen. Es mag wohl sein, dass wir in der jeder Kaste zugewiesenen Zeit verschiedene Jahresanfänge vor uns haben und das Feueranlegen für jeden Angehörigen der betreffenden Klasse am Anfang seines Jahres stattfand.

Mit den Worten *jyog jīvanta uttarāmuttarāṁ samāṁ darçam — yajā* nimmt der Opferer Āp. V, 8, 8 die Araṇī's in Empfang. (Oben S. 69). Der Gedanke eines Jahr für Jahr zu erzeugenden Neufeuers kommt in unsren Texten, so viel ich sehe, nicht zum Ausdruck, aber mancherlei Momente be-

<sup>1)</sup> TBr. I, 1, 2 ff. (cf. Böthlingk, SBKSGW. 1892, 199 ff.; Lang, mythes, cultes et rel. 127); 5, 1; III, 1, 4; Çat. Br. II, 1, 2.

<sup>2)</sup> Nach dem Comm. Āp. V, 3, 18 und 19 hier angeblich nicht eine besondere Klasse niederer Herkunft, sondern die, welche unter den drei Kasten, in ihrem Lebensberuf zurückgekommen, diese Beschäftigung treiben.

weisen doch, dass er auch Indien nicht fremd gewesen ist. Wichtig ist die interessante und kaum beachtete Äusserung der TS. I, 5, 7, 3, wonach das Feuer nach Verlauf eines Jahres „altert“ und, um erneuert zu werden, mit den Āgni-pāvamāni-Versen verehrt werden müsse<sup>1)</sup>. Wir finden ähnliches in der deutschen Mythologie, wo die gleiche Anschauung zur Erzeugung des Neufeuers führt: „für undienstam zu heiligem Geschäft, sagt Grimm, galt Feuer, das eine zeitlang unter Menschen gebracht worden war, sich von Brand zu Brand fortgepflanzt hatte . . .“<sup>2)</sup>. Bei den Indern, wo die Entzündung des Neufeuers durch die dauernde Unterhaltung der Feuer in den Hintergrund gedrängt worden war, tritt an Stelle dessen eine symbolische Erneuerung durch die Verehrung des Feuers mit zwölf Vedaversen, deren Zahl die TSamh. selbst auf Jahreszeiten und Monate deutet<sup>3)</sup>.

Wenn beim Agniṣṭoma, dem alljährlich wiederkehrenden Frühlingsopfer, das Feuer neu gerieben und der neue Āhavaniya zu dem alten hinzugelegt wird<sup>4)</sup>, so ist hierauf, da dieser Vorgang sich auch bei andern Opfern, wie den Cāturmāsyā's und Paçu's wiederholt, vielleicht nicht besonderes Gewicht zu legen; um so bedeutsamer ist die Beziehung, in die das Agnyādheyafeuer zur Sonne gesetzt wird. Ein junges Ross, in dem man ein Symbol Agni's oder der Sonne sieht<sup>5)</sup>,

<sup>1)</sup> *yathā vai puruṣo 'qvo gaur jīryaty evam agnir āhito jīryati, sam-vatsarasya parastād āgnipāvamānibhir upa tiṣṭhate, punarnavam evainam ajaram karoti —.* MS. I, 5, 6 (p. 74, 12).

<sup>2)</sup> Grimm, DMyth. 4 501.

<sup>3)</sup> I, 5, 7, 2: *sadbhir upa tiṣṭhate sad vai rtava rtusv eva prati tiṣṭhati sadbhīr uttarābhir upa tiṣṭhate dvādaça sam padyante dvādaça māsāḥ sam-vatsarah samvatsara eva prati tiṣṭhati.* — Cf. Āgv. II, 4, 1.

<sup>4)</sup> TS. I, Comm. pag. 507: *kalpah 'bhavatam nah samanasāv ity agreṇottaraparidhim āhavaniye praharati sandhinā vā, agnāv agnic carati praviṣṭa iti prahrtya — / yo 'gnih purāhavaniye vurtate yaçedāññā matithas tasmin prahriyate —.* Citate bei Oldenberg, Rel. d. V. 353.

<sup>5)</sup> Oldenberg, S. 77; Rituallitt. S. 106. 7.

muss bei der Ceremonie zugegen sein und seinen rechten Vorderfuss auf die Stätte des Āhavaniya setzen; „aus des Rosses Huf hat Atharvan zuerst das Licht empfangen“. An Stelle des Rosses kann nach den Vājasaneyins ein Bock gewählt werden, der wie das Ross ein Symbol des Feuers ist<sup>1)</sup>). Auch bei anderer Gelegenheit tritt diese Anschauung hervor. Wenn ein Āhitāgni Feuer durch Reiben nicht erzeugen kann und anderes nicht zur Stelle ist, dann soll er „auf einer Ziege“ opfern; denn die Ziege gehört Agni. In dem Ziegenfeuer ist für ihn das Agnihotra geopfert<sup>2)</sup>. *Aja hy agner ajaniṣṭa garbhāt, sā vā apaçyaj janitaram agre* heisst es TS. IV, 2, 10 k. Die Sāmavedins kennen den Brauch, das Feuer auf dem Körper des Udgāṭr reiben zu lassen. Man stellt die untere Araṇi quer auf seinen rechten Schenkel und reibt dann wie gewöhnlich mit dem Oberholz<sup>3)</sup>). Der Udgāṭr gilt als in Beziehung zur Sonne stehend: *srag udgatuh saurya udgata* sagt TMBR. XVIII, 9, 8 bei Gelegenheit der Darreichung eines goldenen Kranzes an den Udgāṭr<sup>4)</sup>.

Noch manches andere darf hierher gezogen werden. So das dreimalige Umherfahren eines Wagens oder Rades durch den Brahman südlich vom Opferplatz<sup>5)</sup>), während die Teil-

<sup>1)</sup> Und der Fruchtbarkeit.

<sup>2)</sup> TBr. III, 7, 3, 1. 2. Von der Ziege soll er aber nichts geniessen. [Findet er keine Ziege, so soll er in die Hand eines Brahmanen opfern.] Es möge darauf hingewiesen werden, dass Pūṣan's Tier Bock oder Ziege ist und gerade Pūṣan heisst *āghṛṇī*.

<sup>3)</sup> TMBR. XII, 10, 12: *dakṣina ūrāv udgātūr agnīm manthanti dakṣinato hi retah sicyate*. Cf. Comm. — Ich weiss allerdings nicht genau, ob dies beim Agnyādheya selbst oder bei einer verwandten Ceremonie geschieht; es scheint mir aber aus dem Zusammenhang, in dem diese Vorschrift im TMBR. mit dem Vairāja Sāman steht, zu folgen; denn dies wird nach Lāt. IV, 10, 9 unter anderm beim Agnyādheya verwendet.

<sup>4)</sup> Cf. auch die Reihe *āhavaniya, udgāṭr, svar (sūrya)*. Kāt. XXV, 1, 8 Comm.

<sup>5)</sup> Rituallitt. 107. Cf. Āp. V, 14, 6. 7. TBr. I, 1, 6, 8: *rathacakram pravartayati / manusyarathenaiva devarathan pratyanvarohati*.

nehmer der Ceremonie hinter dem Pferde her zum Āhava-nīyakhara sich bewegen; weiter die auffällige Betonung der Zwölfzahl bei vielen mit dem Agnyādheya verknüpften Handlungen, wenn an ihre Stelle auch andere Praxis eine grössere oder geringere Zahl gesetzt hat; denn diese Zwölfzahl wird mit den Zwölf Nächten in Zusammenhang stehen: Zwölf Tage muss der Opferer bei hellen Feuern selbst das Agnihotra vollziehen, zu Hause bleiben und neue Kleider tragen<sup>1)</sup>, zwölf ist die Grundzahl der den Priestern zu verabfolgenden Geschenke (die indes auch überschritten werden darf<sup>2)</sup>); zwölf Tage (aber auch 2, 3, 14 oder ein Monat, Rtu, Jahr) müssen vergehen, ehe die Tanūhavis dargebracht werden<sup>3)</sup>, und Taitt. Brāhm. I, 1, 6, 7 spricht gerade bei dieser Gelegenheit von den Zwölf Nächten als dem Bilde des Jahres und weiterhin in demselben Anuvāka<sup>4)</sup> von Agni, als dem Anfang der Rtu's<sup>5)</sup>.

Wenden wir uns zum RV. Wenn es gelungen sein sollte nachzuweisen, dass Uṣas nicht nur die Morgenröte eines beliebigen Tages, sondern auch den ersten Tag des neuen Jahres bedeutet, gleichviel, ob man dieses mit dem Wintersolstizium oder Frühlingsäquinoktium beginnt, so darf die Bekanntschaft der vedischen Dichter und Stämme mit

<sup>1)</sup> Āp. V, 22, 13. Cf. 23, 3; Āgv. Gr. II, 1, 35.

<sup>2)</sup> Āp. V, 20, 12 ff. Oder man kann eine geringere Zahl wählen.

<sup>3)</sup> Āp. V, 21, 1 u. a. Rituallitt. S. 108.

<sup>4)</sup> I, 1, 6, 10: *agnimukhān evartūn prīṇāti*.

<sup>5)</sup> In diesen Zusammenhang darf auch die öfter vorkommende Verbindung von Agni, Gāyatrī, Rathantara, Vasanta (gegenüber Indra, Triśubh, Br̥hat, Grīṣma u. s. w.) gestellt werden. TS. VII, 5, 14; MS. II, 5, 2 (49, 6); 7, 20 (104, 16); III, 15, 10 (180, 7); TMBR. VI, 1, 6 etc. An andern Stellen erscheint in der Agnireihe — der Grund ist leicht erkennbar — *samidh*. Cf. TS. I, 8, 13 a. II, 6, 1, 1 *samidho yajati, vasantam evartūnām ava runddhe — / samidho yajaty uṣasa eva devatānām ava rundhe — /*.

der Erneuerung des Feuers am Jahresanfang wenigstens vorausgesetzt werden. Es gibt aber auch noch positivere Gründe zu Gunsten dieser Annahme. Ich rechne dahin die Stellen, die von Agni's Wohnen im Dunkel sprechen. Zwar erwacht die Sonne an jedem Morgen neu zum Leben und das glimmende Feuer wird durch das Prāduṣkaraṇa der Agnihotrins wieder angefacht; aber dies reicht nicht aus, um die mannigfachen Wendungen von der Flucht Agni's, seinem Aufenthalt in der Finsternis, seinem „langen“ Wohnen im Dunkel und seiner Befreiung daraus zu erklären. Ich habe schon oben auf den Gegensatz von Devayāna und Pitryāna aufmerksam gemacht, der auch die ṛgvedische Welt beeinflusst, und mir dabei gestattet, die Bezeichnung nicht in dem lokalen Sinn der späteren Zeit, sondern im Sinne von Uttarāyaṇa und Dakṣiṇāyana zu fassen. Mit dem Ende des Devayāna erlischt der Dienst der Götter und die Zeit der Manen, der *pitáro deváçatravah* (RV. VI, 59, 1), beginnt. Es mag dahingestellt bleiben, ob das ganze Pitryāna oder nur ein Teil der Zeit, etwa die letzten Monate des Jahres, rituell den Manen zugewiesen wird oder ob verschiedene Arten der Abmessung herrschten, eine andere im RV., eine andere im klassischen Ritual, das ja im Herbst den Vājapeya u. a. Opfer brachte. Das „Dunkel“ hat in südlichen Ländern eine geringere Bedeutung als in nördlichen, und die ganze Anschauung mag das Erbe aus einer früheren Heimat unter anderen Breiten sein; aber an der Bedeutung der Winterssonnenwende auch für die vedische Zeit darf nicht gezweifelt werden. Auf diese Zeit des Pitryāna, auf die den Manen gehörende Periode des Jahres beziehe ich jene Worte, die von dem Wohnen Agni's im Dunkel oder ähnlich sprechen. Man nehme z. B. RV. III, 31, 3 ff.; IV, 1, 11 ff.; 2, 17 ff. und frage, ob sie mit ihren Anspielungen auf Wiedergewinnung der Rinder, Öffnen der Felsenställe, Licht und Dunkel, nicht eher die Erzeugung des Neufeuers als das Agnihotra eines beliebigen Tages zur Grundlage

haben<sup>1)</sup>; X, 35 liest sich — natürlich ohne im Übrigen zu vergleichen — wie das Horazische Carmen saeculare.

Wahrscheinlich kannte auch der RV. das tägliche Opfer des Agnihotra. Es ist daher im einzelnen Falle oft schwer zu erkennen, ob auf den Vollzug des Agnihotra oder das Neufeuer angespielt ist; denn der Lauf des Tages gleicht in vielen Dingen dem Jahreslauf. Die Brähmana's sehen sogar in dem täglichen Agnihotra einen Sonnenzauber, wenn sie aussprechen, dass ohne die Morgenspende die Sonne nicht aufgehen würde<sup>2)</sup>; aber ich möchte glauben, dass grosse Abschnitte und Wendepunkte naturgemäss mehr als die tag-täglichen Erscheinungen von Einfluss auf die erste Entstehung solcher Anschauungen gewesen sind.

<sup>1)</sup> X, 88, 2 heisst es:

*gīrnām bhūvanam tāmasāpagūlham  
āvīh svār abhavaj jätē agnāu /*

Pāda b kehrt IV, 3, 11 wieder in einem Verse, der, wie ein grosser Teil dieser Hymne, sich auf die Wiedergewinnung des Lichtes bezieht. v. 9—12 feiert das Rta und v. 11 das Öffnen des Felsens: *gunām nārah pāri sa-dann uśāsam āvīh svār abhavaj jätē agnāu* (cf. I, 71, 2). — Vielleicht gehört hierher auch II, 18, 1: *prātā rátho návo yoji sásniç cáturyugas trikaçdh sap्तáraçmī /*, ferner manche bei dem Ukhya-agni gebrauchten Verse wie TS. IV, 2, 1 ik.

Auf eine grössere Feier, die mit Nachtwachen begann, weist RV. III, 10, 9 hin *jāgrvānsah sám indhate*. Ich glaube nicht mit Bloomfield, Contrib. V, 36 note (JAOS. XVI, 36), dass *j.* „means simply ‚having awakened (in the morning)‘“. Wir wissen, dass beim Agnyādheya (oben 68 und Rit. 106) das Wachen der Teilnehmer unter Flöten- und Lautenspiel Vorschrift war.

<sup>2)</sup> Çat. Br. II, 3, 1, 5: *atha yat prātar anudite juhoti prajanayaty evainam etat so 'yan tejo bhūtvā vibhrājamāna udeti çāçvad dha vai nodiyād yad asminn etām āhutim na juhuyāt tasmād vā etām āhutim juhoti*. Cf. Oldenberg, Rel. d. V. 109 ff.

## C. Die Pflege des Feuers.

Mehr um der Vollständigkeit willen als in der Absicht neues zu bieten schalte ich einige Bemerkungen über die Pflege des Feuers hier ein; sie enthalten nur wenig, was nicht schon von meinen Vorgängern früher gesagt worden wäre. Wenn das Feuer gerieben wird, so legt man einen Holzspan unter die Arani sowie zwei Darbhahalme<sup>1)</sup>), die wohl zum Auffangen des Feuers dienten, wie ja auch bei uns Hobelspäne mit Feuerstein und Stahl bis zum Beginn des Jahrhunderts gebraucht wurden<sup>2)</sup>). Nach der Paddhati zu Kät. wird das gewonnene Feuer auf eine Schale mit trocknem Kuhmist und Mehl gelegt<sup>3)</sup>). Der Opferer haucht die frische Flamme an, und wenn sie emporsteigt, zieht er sie mit dem Atem ein. Die begleitenden Sprüche geben der praktischen Absichten verfolgenden Handlung zugleich mystische Bedeutung<sup>4)</sup>). Das Feuer wird alsdann auf die mit besonderer Sorgfalt hergestellte Feuerstätte gebracht. Nach Āpastamba sind verschiedene Materialien (*sāmbhāra's*) erforderlich<sup>5)</sup>), sieben oder fünf oder mehr als sieben: Sand, Salzerde, Erde von einem Maulwurfsaufen, von einem Ameisenhaufen, von einem nicht austrocknenden Gewässer<sup>6)</sup>), Erde, die von einem Eber aufgewühlt ist. Jede dieser Substanzen,

<sup>1)</sup> Ḍat. Br. III, 4, 1, 19 ff. Cf. Āp. VII, 3, 3.

<sup>2)</sup> Cf. von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens 228.

<sup>3)</sup> p. 366, 20.

<sup>4)</sup> Kät. IV, 8, 29. Āp. V, 11, 5.

<sup>5)</sup> Āp. V, 1, 4. 5; Kät. IV, 8, 16; TBr. I, 1, 3.

<sup>6)</sup> *sūda* Āp. V, 2, 1 Comm. *jaldāyasya mrd aqosyasya*. Andere Vorschriften gibt noch das dort citierte Sūtra des Baudhāyana.

wozu noch Kieselsteine und Gold kommen, wird mit besonderen auf ihre Herkunft bezüglichen Sprüchen geholt und zur Herrichtung der Feuerstätten in der Weise verwendet, dass man eine jede halbiert, die eine Hälfte wieder halbiert und je ein Viertel auf die Gārhapatya- resp. Dakṣinastätte legt, die andere dagegen drittelt und je ein Sechstel auf die Plätze der andern drei Feuer bringt<sup>1)</sup>. Der so hergestellte Herd wird mit Steinen eingefasst und nach manchen, wie Āp., mit einem Goldplättchen belegt<sup>2)</sup>. Zu den Sambhāra's gehört ferner das vor dem Agnyādheya herbeizuschaffende Holz verschiedener Bäume. Āp. V, 2, 4 zählt *açvattha*, *udumbara*, *parṇa*, *çamī*, *vihankata* auf<sup>3)</sup>), ferner noch Holz von einem durch Blitz getroffenen, wenn solches nicht vorhanden, nach Baudh. auch von einem durch Kälte oder Wind vernichteten Baume<sup>4)</sup> und ein Lotusblatt. Es ist zu beachten, dass das Holz von einem vom Blitz getroffenen Baume an sich keine Bevorzugung vor den andern Arten erfährt. Von diesen Hölzern werden später, sobald die Feuer auf die Herde verteilt sind, je drei Scheite in jedes der Feuer gelegt oder auch nur immer drei in den Āhavaniya<sup>5)</sup>. Wir dürfen natürlich nicht erwarten, im RV. etwas zu finden, was diesen genauen Vorschriften entspricht. Selbst wenn man zu seiner Zeit schon in dieser minutiösen Weise vorgegangen wäre, so fehlte doch für die vedischen Dichter die Veranlassung zu ihrer Beschreibung, und es kann sich immer nur um vereinzelte Momente des ganzen Prozesses handeln, die in ihren Liedern mehr nebenher und gelegentlich zum Ausdruck kommen. So wird man vielleicht das Anblasen des Feuers durch den Opferer in einigen der Stellen des

<sup>1)</sup> So Āp. V, 9, 4 ff.

<sup>2)</sup> Kāt. IV, 8, 16. 17. Āp. V, 10, 3.

<sup>3)</sup> Cf. auch TBr. I, 1, 3, 9 ff.

<sup>4)</sup> Bei Āp. Comm. *açanīhatābhāve citahatam vātahatam vā*.

<sup>5)</sup> V, 17, 2 ff.

RV. suchen können, die von dem Agni *vātacodita*, *vātajūto* sprechen<sup>1)</sup>). Den entflammten trägt man zu seinem Platz wie „ein neugeborenes Junge“<sup>2)</sup>). *pra-bhṛ* ist der Terminus für die Überführung zum Feuerherd<sup>3)</sup>), der im RV. anders als im Ritual sich noch auf der Vedi befinden muss<sup>4)</sup>). Er heisst Agni's „Schooss“ (*yóni*), auch sein Haus<sup>5)</sup>), er verlangt nach ihm, wie die Frau nach dem Gatten (IV, 3, 2). Er heisst *ghṛtāvat* und VI, 15, 16 *ārṇāvat*, „mit Wolle versehen“, nach meiner Meinung ganz wörtlich, etwa von Zunder, nicht von Barhis zu verstehen<sup>6)</sup>). Schlägt die Flamme hoch, so ist es ein gutes Zeichen; man wünscht, dass die des Feindes niedrig brenne<sup>7)</sup>). Man muss Agni zu Ehren Brennholz darbringen — er ist *drvānna* — und seinen Kopf anstrengen<sup>8)</sup>.

<sup>1)</sup> Nach Ludwig (VI, 168 s. v. *anblasen*) auch in VIII, 102, 13 und (V, 584 zu 44, 6) V, 73, 6.

<sup>2)</sup> VI, 16, 40: *ā yám hāste ná khādīnam cīcūm jātām ná bībhṛati.*

<sup>3)</sup> VI, 16, 41: *prá devám devávītaye bháratā vasuvittamam /*  
*ā své yónau ní sīdatu //*

Von *pra-bhṛ* ist *pra-nī* nach meiner S. 73 ausgesprochenen Meinung zu unterscheiden; dieses bedeutet das Hervorbringen aus den Araṇī's; über *pari-nī* siehe ebendort.

<sup>4)</sup> Weil Agni I, 140, 1 *vedisád* heisst; also entsprechend der Uttara-vedi des Rituals.

<sup>5)</sup> *dáma* etc., einmal *agnidhāna* X, 165, 3; *nābhi* X, 62, 4 u. s.

<sup>6)</sup> Nicht deutlich ist mir Agni's Beiwort *párvīta* I, 128, 1; IV, 1, 7; 3, 2; X, 6, 1; 46, 6. Säy. erklärt es mit *tejobhīk p.*, *javālābhih vyāptah* o. ä.; nur I, 128, 1 mit *r̥vīgbhīk paridhibhir vā parito veṣṭitah*. Allerdings heisst es VI, 4, 3: *bhāsānsi vaste śāryo ná ḡukrāḥ*, und I, 26, 1 *vásisvā vásstrāni* (Säy. *tejānsi*), aber *pari-vyā* und *vas* sind nicht ganz Synonyma. Cf. noch X, 4, 4 *vavṛi*.

<sup>7)</sup> Cf. VII, 16, 3: *úd asya ḡocir asthāt — úd dhūmāśo* etc. Dagegen V, 77, 4: *ánūrdhvabhbāsah* *sádam ít tuturyāt*. Das Nichthellbrennen ist daher ein übles Zeichen. (Cf. Mbh. III, 46, 25 bei Ludwig VI, 137.)

<sup>8)</sup> IV, 2, 6: *yás ta idhmám jabhárat siśvidānó mūrdhānanā vā tatāpate tvāyī /*. Cf. IV, 12, 2: *idhmám yás te jabhárac chaçramānó —* V, 7, 5: *áva sma yásya vēṣane svédam pathiṣu júhvati*. VI, 1, 9: *só agna ije çāçamé ca márto yás ta ánat samídhā havyádātim*. VI, 2, 4: *yás — dhiyād çāçamate*.

Als materielle Bestandteile seiner Verehrung wird neben dem Brennholz *oṣadhi* und *ghṛta* genannt<sup>1)</sup>), und zwar scheint sich, im Gegensatz zu *samīdh*, mit *oṣadhi* das Verbum *vakṣ* zu verbinden<sup>2)</sup>), also werden *oṣadhi*'s das zur ersten Nahrung des Feuers verwendete Reisig sein<sup>3)</sup>). Die vielen inmitten der Opfer dargebrachten Butterspenden müssen in erster Linie dem praktischen Zweck, das Feuer zur schnellen Glut zu bringen, gedient haben. Butter, *ghṛta* (V, 5, 1 *tīvra* „würzig“ genannt) und *sarpis*, ist daher neben *oṣadhi* und *samīdh* Agni's bevorzugte Speise. Er heisst im RV. u. a. *ghṛtanirṇij*, *ghṛtaçṛi*, *ghṛtasnu*, *sarpīrasuti*<sup>4)</sup>). Der Löffel (*sruc*, daneben auch *darvi*) ist das Werkzeug<sup>5)</sup> zum Opfern der Butter; *ūdyatasruc* oder *yātasrūc* ist der, der die Handlung vollzieht. Von den auf Agni's Kult bezüglichen Termini des RV. verdient das in verschiedenem Sinne gebrauchte und auch im ṛgvedischen Somaritual oft verwendete Wort *mrj* Beachtung. Das „Reiben, Pflegen“ Agni's geschieht entweder mittels *ghṛta*

<sup>1)</sup> V, 8, 7: *ādhatām ghṛtaih — suṣamīdhā sám īdhire sá vāvṛdhanā oṣadhibhīh*. Cf. VI, 1, 10: *nāmobhīh*, *samīdhā*, *havyaīb*, *vēdī*, *gērbhīh*, *ukthaīh*; VII, 14, 1: *samīdhā*, *devāhūtibhīh*, *havīrbhīh*; 2: *samīdhā*, *susputt*, *ghṛtēna*, *haviṣā* u. s. w.

<sup>2)</sup> III, 5, 8: *jātā — oṣadhibhir vavakse*; VII, 8, 2. Natürlich muss Holz und Reisig dürr sein. III, 23, 1: *jāryatsu — vāneṣu*; X, 92, 1: *cōcañ chūshkāsu hárinīsu*. Dieser Sinn kommt an mehreren Stellen auch dem Beiwort von Agni's Speise *trṣū* zu (cf. die Beispiele bei Oldenberg, SBE. XLVI, 345).

<sup>3)</sup> II, 35, 12 sind *bilma* (Späne) genannt.

<sup>4)</sup> Von anderer Nahrung wird nur gelegentlich gesprochen (Macdonell 89, Z. 1 v. u.); meist in Verbindung mit andern Göttern. Die *rtrvij* heissen I, 60, 3 *práyasvat*, die *viç* X, 1, 4 *pitubhṛt*; allgemein wird I, 36, 7 gesagt: *hōtrābhīr agním mánusah sám īndhate*.

<sup>5)</sup> V, 14, 3: *srūc ghṛtaçcūt*; 28, 1: *ēti prāci viçvāvārā nāmobhīr devāñ tñānā haviṣā ghṛtācī*; VI, 11, 5: *āyāmi srūg ghṛtāvati*; VIII, 23, 22: *prāti srūg eti nāmasū haviṣmati*; I, 84, 18 stehen *haviṣā ghṛtēna srucā* nebeneinander. Die *Darvi* kommt an zwei Stellen vor, V, 6, 9 in Verbindung mit *sarpis* und zwar im Dual (*ubhé — sarpiṣo dárvi*).

oder mit Liedern<sup>1)</sup>). Es scheint mir, dass es sich ferner in einzelnen Fällen auch auf das alltägliche *prāduṣkarana*, das Reinigen des Feuers von der Asche u. s. w. beziehen könne, doch bedarf dies genauerer Untersuchung.

## D. Die drei Feuer im Ritual.

Von dem einfachen Hausvater, der sein Feuer zur Zeit seiner Hochzeit oder bei einem anderen wichtigen Abschnitt seines Lebens entzündet, ist der Āhitāgni unterschieden, der drei Feuer anlegt. Unter diesen Āhitāgni's ragen die *nityadhr̄t* hervor, die die Feuer lebenslänglich unterhalten müssen. Das ist nicht Sache eines jeden, sondern liegt nur Würdenträgern ob: gelehrten Brahmanen, Dorfvorstehern, Mitgliedern der Kriegerkaste<sup>2)</sup>). Manche scheinen das Feuer des häuslichen Herdes noch ausserdem zu pflegen<sup>3)</sup>), aber dies ist wohl nur Möglichkeit, keine Vorschrift, und von den heut noch existierenden Agnihotrin's Indiens wird nichts derart berichtet<sup>4)</sup>).

<sup>1)</sup> I. Mit *ghṛta* V, 1, 7: *nityam mrjanti vājinam ghṛtēna*; 8: *mār-jālyō mrjyate svē dámunāḥ*; VII, 3, 5: *tám id dosā tám usási — agním átyam ná marjayanta nárah*; er wird wie an dieser Stelle so auch an andern gern mit einem Ross oder mit einem Jungen verglichen (p. 86).

II. *girbhīḥ*: VIII, 103, 7: *úgvam ná girbhī rathyām — mar-mrjyante*. (Cf. Oldenberg, SBE. XLVI, p. 462. 3. Index s. v.) *dhīyah* in Bezug auf Indra I, 61, 2.

<sup>2)</sup> Čāṇkh. Cr. S. II, 6, 5; Āp. VI, 2, 12. Āçv. GS. II, 1, 36.

<sup>3)</sup> Oldenberg, Rel. d. V. 348.

<sup>4)</sup> Crooke, The tribes and castes of the North-Western Provinces and Oudh, Calcutta 1896, vol. I, p. 30 ff. s. v. Agnihotrin.

Der Platz der Feuerstätten liegt mit regelmässiger Über-einstimmung unsrer Sūtren im Osten, Westen resp. Süden; das im Westen befindliche „hausväterliche“ Feuer hat, obwohl es an Wichtigkeit den beiden andern nicht voran-steht, doch ein Recht der Priorität, weil aus ihm die andern Feuer oder wenigstens der Āhavaniya entnommen werden. Mittels eines Feuerbrandes von Aćvatthaholz, den man am Gārhapatya entflammt und in ceremoniöser Weise nach der für ihn bestimmten Stätte trägt, wird der Āhavaniya ent-zündet; in Bezug auf die andern Feuer, zu denen ausser dem Dakṣiṇa noch der Sabhya und Āvasathya gehören können, schwanken unsere Quellen<sup>1)</sup>; bald werden sie aus dem Āhavaniya entnommen, bald aus gewöhnlichem Feuer, bald neu gerieben. Nach Aćv. II, 2, 2 kann man den Feuer-brand zum südlichen Feuer beim Agnihotra aus dem Hause eines Vaiçya oder begüterten Mannes u. s. w. holen, nach Çāṅkh. werden Āhavaniya und Dakṣiṇa aus dem Gārhapatya entnommen und nur dieser aus den Reibholzern gewonnen<sup>2)</sup>. Es haben offenbar verschiedene Sitten geherrscht, und es wäre vielleicht nicht ohne Interesse, dem Ursprung der Ver-schiedenheit weiter nachzugehen.

Die Reihenfolge, in der die einzelnen Feuer zu ent-zünden sind, scheint Gegenstand ritueller Erwägungen ge-wesen zu sein. TBr. I, 1, 4, 4—6 betont ausdrücklich, dass erst der Gārhapatya, dann Anyāhāryapacana und Āhavaniya angelegt werden müsse, denn die Asura's, die zuerst den Āhavaniya, dann Gārhapatya und Anyāhāryapacana anlegten, hätten ihr Glück verloren und die Deva's, die zuerst den Anyāhāryapacana anlegten, keine Nachkommenschaft be-kommen. Mehr als derartige, soweit sich bis jetzt urteilen lässt, nur scholastische Streitfragen interessiert uns Zweck und Bedeutung der drei Feuer. Es ist längst bekannt, dass

<sup>1)</sup> Rituallitt. S. 108.

<sup>2)</sup> CQS. Vol. II, Comm. p. 86.

der Rgveda von einem dreifachen Ursprung des Feuers spricht; Macdonell hat mit Recht hervorgehoben, dass dieser schon dem RV. bekannte Ursprung mit den drei Formen des Feuers auf dem Opferplatz in innerem Zusammenhange stehen müsse<sup>1)</sup>. Wir dürfen erwarten, dass die Bedeutung der drei rituellen Feuer uns auch über das rgvedische Rätsel, die Bedeutung der drei Feuer und ihre vielumstrittene „Geburtsstätte“ im RV. aufklären wird. Unsere späteren Texte zeigen, trotz mancher gelegentlicher Schwankungen, in Bezug auf die Erklärung der drei Feuer grosse Einmütigkeit, und ihre Aussagen werden durch die rituelle Praxis durchaus bestätigt. Kein Zweifel kann über die Symbolik des Āhavaniya bestehen, der mit der Himmelwelt in Zusammenhang gebracht und als Vertreter der Sonne angesehen wird. Er nimmt die Opfergaben für die Götter in Empfang. Der Gārhapatya dient praktischen Zwecken, mit Ausnahme weniger Fälle<sup>2)</sup> zum Backen und Kochen der Opferspeisen u. s. w. Wenn man die Sprüche vergleicht, die beim Nachlegen des Holzes von dem Opferer gesagt werden, so zeigt sich auch darin noch deutlich seine Bestimmung als Feuer des Hauses: „möge hier“, sagt der Hausherr, „mannigfache Nachkommenschaft sich erfreuen, um Agni, den Herren des Hauses, sich versammelnd —“<sup>3)</sup>. Das dritte Feuer, der im Süden belegene Dakṣināgni, ist das der Manen, die schon der RV. (X, 15, 6; 17, 9) in Beziehung zum Süden setzt, und dient zu den für sie gebrachten Spenden<sup>4)</sup>; ein Feuerbrand wird zur Abwehr der bösen Geister beim Pindapitṛyajña<sup>5)</sup> dem Südfeuer entnommen, kurz, alles was Manen

<sup>1)</sup> Mythological Studies, JRAS. 1893, p. 468 <sup>2)</sup>.

<sup>2)</sup> NVO. 41. 65 <sup>4)</sup>.

<sup>3)</sup> Āp. IV, 1, 10.

<sup>4)</sup> Rituallitt. 114. 118. 160. Cf. auch Oldenberg, Rel. d. V. 350 ff. TBr. III, 7, 4, 5. Āp. I, 8, 3; VIII, 13, 8. 9. 18; XIX, 3, 11. Kāt. IV, 1, 2. 3. 8; V, 8, 6. 16. 21. 22; XV, 10, 17; XIX, 3, 20. 23 u. s. w.

<sup>5)</sup> Āp. I, 8, 7. Bei der Leichenverbrennung wird das Dakṣinafeuer

und böse Geister angeht, spielt in der Regel sich an diesem Feuer oder in seiner Nähe ab<sup>1)</sup>.

Dreifach wie die Feuer ist die Welt, und jedes der drei Feuer wird einer der Welten zugewiesen, der Āhavaniyā dem Himmel, der Gārhapatya der Erde, der Dakṣināgni dem Luftraum: *etad vai devānām āyatanaṁ yad āhavaniyo, 'ntarāgnī paṭūnām, gārhapatyo manusyānām*<sup>2)</sup>, *anvāhāryapacanah pītṛnām* TS. I, 6, 7. Wie der Himmel als Sitz der Götter, die Erde als Wohnung der Menschen, so gilt der Luftraum als Ort der Manen: Ait. Br. VII, 5, 3: *divam tr̄tīyam devān yajño 'gāt, antarikṣam tr̄tīyam pītṛn yajño 'gāt, pr̄thivīm tr̄tīyam manusyān yajño 'gāt*. Der Dakṣināgni wird daher oft in einer Reihe mit dem Luftraum<sup>3)</sup> und weiter mit dem Beherrschter des Luftraums Vāyu genannt<sup>4)</sup>. Man könnte diese

mit den Manen fast von allen Texten in Verbindung gebracht (Caland, Die altind. Todten- und Bestattungsgebräuche 59 230), während sie bezüglich der Welten, denen die beiden andern Feuer zugehören, stärker schwanken; s. u. pag. 95.

<sup>1)</sup> Beim Anlegen des Dakṣiṇa wird das Yajñāyajñīyasāman gesungen, das dem Abendsavana angehört und dort ganz besondere Ceremonien erfordert. Auffällig ist, dass der Anvāhārya am Südfeuer gekocht wird. Man möchte meinen, dass die das Mus empfangenden Brahmanen als Vertreter der Manen gedacht sind. Cf. Rituallitt. S. 93.

<sup>2)</sup> Ait. Br. II, 34, 1: *agnir deveddha iti caṇsaty, asau vā agnir deveddha, etam hi devī īndhata etam eva tad etasmiṇl loka āyātayati*; 2: *agnir manviddha iti caṇsaty, ayam vā agnir manviddha, imāṇ hi manusyā īndhate 'gnim eva tad asmiṇl loka āyātayati*; 4: — *asau vai hotā devavrtah* —; 5: — *ayam vā agnir hotā manuvrtah*. — TS. VI, 1, 8, 5; 4, 2, 5: *asmai vai lokāya gārhapatya ā dhīyate 'muṣmā āhavanīyah* [V, 7, 4<sup>d</sup>]: *brahmavādino vadanti yad esa gārhapatyaç cīyate 'tha kvāsyā-havanīya ity asāv āditya iti brūyāt / etasmin hi sarvābhyo devatābhyo juhvati*. — TS. II, 6, 5, 5: *tasya kva suvargo loka ity āhavanīya iti brūyāt*. — TBr. I, 1, 4, 6; 5, 2; 6, 3, 6: *suvargo loka āhavanīyah*; III, 9, 23, 2: *asau vā ādityo 'cvaḥ, sa āhavanīyam āgacchati*.

<sup>3)</sup> Vereinzelt tritt dafür der Āgnīdhriya ein TS. V, 4, 6, 4.

<sup>4)</sup> TBr. I, 1, 8, 1: *ime vā ete lokā agnayah / te yad avyāvṛtiā ādhīyeran çocayeyur yajumānam / gharmaḥ çira iti gārhapat�am āda-*

Verbindung als äusserliche Folge der oft genannten Dreiheit Agni, Vāyu, Sūrya<sup>1)</sup> einer- und von Pr̄thivī, Antarikṣa, Dyauḥ anderseits ansehen und auch hier wieder die Einwirkung der scholastischen Deutelenien vermuten, welche die Enden verschiedener Fäden mit einander zu verknüpfen lieben. Die Verbindung des Manenfeuers mit dem Luftraum und mit Vāyu ist aber nach meiner Überzeugung kein reines Spiel der Yajñika's, sondern eine Fortsetzung eines den Brāhmaṇa's nicht vertrauten, nichts desto weniger uralten Gedankens von der Beziehung der Toten zu dem Wind. Die Vorstellung ist zwar im Allgemeinen zurückgetreten und durch die andere verdrängt worden, welche der vedischen Litteratur und auch der späteren Zeit geläufig ist, die Verbindung des Mondes mit der Totenwelt; der Mond ist das Auge der Manen, wie die Sonne das der Götter ist<sup>2)</sup>), oder ihr Licht<sup>3)</sup>). Aber eine genauere Durchforschung der späteren Litteratur wird vielleicht noch manchen Überrest jener anderen Auffassung entdecken. Manu III, 189 z. B., wo die

---

dhāti / vātah prāṇa ity anvāhāryapacanam / arkaç cakṣur ity āhavanīyam — rāthanṭaram abhigāyatā gārhapatya ādhīyamāne / rāthanṭaro vā ayam lokah ; 2: — vāmaṇdevyam abhigāyatā (anvāhāryapacane) uddhriyamāne / antarikṣam vai vāmaṇdevyam — / bṛhad abhigāyatā āhavanīya ādhīyamāne / bārhato vā asau lokah, und in dem vorhergehenden Anuvāka sagt dasselbe Brāhmaṇa (7, 1. 2); gharṇuh çiras tad ayam agnīḥ — vātah prāṇas tad ayam agnīḥ — arkaç cakṣus tad asau sūryas tad ayam agnīḥ; der Comm. bemerkt dazu p. 48: ayam purovartī gārhapatyo 'gnīḥ (1) resp. yo 'yam agnisakho vāyuh so 'gneḥ prāṇah, tat prānarūpam ayam ādhīyamāno 'nvāhāryapacano 'gnīḥ (2) resp. asau divi dr̄gymānah sūryarūpah sa sūrya ayam ādhīyamāna āhavanīyo 'gnīḥ (3). Cf. auch Ait. Br. V, 32, 1 und 34, 4; Saḍviṇçabrah. (citiert bei Ludwig V, 319).

<sup>1)</sup> Cf. z. B. TS. III, 1, 6<sup>b</sup>; 2, 4<sup>h</sup>; IV, 4, 5 c—e; TBr. I, 3, 6, 4; II, 1, 6, 1; 3, 3, 2; 3, 6, 1; III, 7, 7, 5; 8, 18, 1 *ambhānsi* — ayam loko — agni / nabhānsi etc. / mahānsi etc.; TĀr. I, 1, 2 (S. 5); TMBr. I, 2, 1; 3, 2; XX, 15, 2. 3; Ait. Br. IV, 25, 10; V, 25, 22.

<sup>2)</sup> VMyth. I, 395 1.

<sup>3)</sup> Cat. Br. II, 4, 2, 2.

Manen den eingeladenen Zweigeborenen nahen, „wie der Wind“ ihnen folgen und wenn sie sitzen, sich zu ihnen setzen, dürfte durch sie beeinflusst sein<sup>1)</sup>. Sie scheint vor allem gerade in jenen Verbindungen Vāyu's mit dem Manenfeuer noch fortzuleben.

Die Tradition der Culvasūtra's regelt, wie bekannt, auch die Form der Feuerherde. Während der des Āhavāniya viereckig<sup>2)</sup>, der des Gārhapatya kreisförmig herzustellen ist, bestehen bezüglich des Südfeuers in den mir zugänglichen Texten zwei verschiedene Vorschriften. Es hat entweder die Form eines *çūrpa* oder eines *ardhacandra*, resp. *dhanus*. Allerdings steht die erste Angabe nicht in einem Sūtra, sondern nur in dem modernen Grautapadārthanirvacana; da dies aber „in all the details“ Baudhāyana folgt<sup>3)</sup>, dürfen wir annehmen, auch hier die Ansicht alter Crotriya's vorzufinden<sup>4)</sup>, das um so mehr, als die Çūrpaform nicht die gewöhnliche Form dieses Khara ist. Der Çūrpa wird zum Worfeln gebraucht, und bei dieser schon bei einfachen Iṣṭii's ausgeführten Handlung wird der Spruch ‚*Vāyur vo vivinaktu'* gesagt<sup>5)</sup>, Mahīdhara fügt erklärend die Worte

<sup>1)</sup> Einige andere Beispiele bei Ehni, Yama 284.

<sup>2)</sup> Das Viereck bedeutet, wie ein Commentar (Pandit, vol. X, p. 22) ausdrücklich sagt, den Himmel, der Kreis die Erde. Obwohl die Sonne auch als *catusrakti* angesehen wird (Weber, ISt. IX, 359), so wird doch auf Grund dieser vereinzelt auftretenden Anschauung der Āhavāniyaherd nicht mit der Sonne selbst als identisch anzusehen sein. Wir können auch hier nicht völlige Einheit der Anschauungen erwarten; z. B. gilt auch die Erde gelegentlich als viereckig. Weber l. c. Wallace, cosmology 112.

<sup>3)</sup> Preface S. 1 Benares Samvat 1944. (Sep. aus dem Pandit.)

<sup>4)</sup> Es werden in bestimmter Weise Kreise beschrieben; dann heisst es p. 5: *maṇḍalasya dṛksinato vidyamāno bhāgah pūrvakrtamaṇḍalasya ca dṛksino bhāgah çūrpākāraḥ saṃpadyate sa dṛksināgner āyatanaṇi bhavati* etc. In dem von Thibaut, Pandit X, herausgegebenen Baudh. Culva finde ich die Angabe nicht.

<sup>5)</sup> Neu- und Vollmondsopfer, S. 30.

*vāyuh cūrpacālanottahā* hinzu. Die Cūrpaform soll also den Wind repräsentieren und dürfte die Meinung derer ausdrücken, die mit dem Manenfeuer den Gedanken an den Wind als Herrscher des Luftreichs und der Toten festgehalten haben. Die wiederholten Bemerkungen der Brähmana's, dass Vāyu „Agni“ sei, worauf nachher noch Bezug zu nehmen sein wird, sind nicht ohne weiteres abzuweisen. Die indischen Gelehrten haben, wie man aus dem Çat. Br. ersehen kann, selbst darüber gestritten, ob man den Wind als Feuer verehren dürfe oder nicht und damit offenbar verschiedene Traditionen befolgt<sup>1)</sup>.

Die andere Überlieferung gibt dem Dakṣinafeuer die Form des Halbmondes<sup>2)</sup>. Sie bedarf keiner Erklärung. Die alte Verbindung von Mond und Manen ist auch dem Veda wohlbekannt und der späteren Zeit überaus geläufig. Nach Mahābh. XIII, 1082 (XIII, 16, 44. 45) ist die Sonne die Pforte zu dem Wege, der zu den Göttern führt, der Mond zu dem, der zu den Manen führt<sup>3)</sup>. Die Halbmondform des Dakṣinafeuerherdes wird aus diesem Gedanken entstanden sein<sup>4)</sup>.

Was folgt hieraus? Unsere Texte weisen mit grosser Übereinstimmung den Āhavaniya dem Himmel, den Gārhapatya der Erde, das südliche Feuer den Manen zu. Wenn

<sup>1)</sup> X, 4, 5, 1 (791, 15): *athādeça upaniṣadām / vāyur agnir iti ha  
çākāyanina upāsata, ādityo 'gnir ity u haïka āhuh / atha ha smāha çrau-  
matyo vā hālingavo vā vāyur evāgnih.*

<sup>2)</sup> Kāt. Çr. S. p. 356, Z. 17. 18; NVO. S. 188; Pandit, New Ser. IV,  
p. 338 *rathacakrākṛtiḥ paçcāt, candrārdha iva dakṣināḥ* (Yajñapārçava-  
pariçīṭa).

<sup>3)</sup> Cf. u. a. Monier-Williams, Brāhmaṇism and Hinduism 343;  
Folklore Journal London II, 221; Crooke, popular rel. <sup>2</sup> I, 18. Ich sehe,  
dass Crooke von seinem Material aus zu derselben Deutung Yama's, wie  
ich, gekommen ist („hence the realm of Yama would naturally be fixed  
in the moon“).

<sup>4)</sup> Anders nach dem Comm. zu Baudh. Çulva Pandit X, p. 22:  
*antarikṣasamstavād dhanurdakṛtiḥ /*. Ist der Gedanke, dass das Antarikṣa  
die Gestalt eines Dhanuḥ habe, auch sonst noch bekannt?

vereinzelt auch andere Meinungen auftauchen und u. a. „der Sohn“, der ja den Manenkult vollzieht, mit dem Anvāhārya-pacana gleichgestellt wird<sup>1)</sup>, so hat das keine besondere Bedeutung. Wir dürfen bei dem Charakter unsrer Quellen gelegentliche Deutereien, hin und wieder aufflackernde Einfälle<sup>2)</sup> nicht zu ernsthaft nehmen, wenn wir überhaupt einen Weg finden wollen, und müssen uns an die hauptsächlichsten Zeugnisse halten. Nirgends ergibt sich nun, soweit meine Kenntnis reicht, eine engere Beziehung auch nur eines der drei Feuer zum Blitz<sup>3)</sup>. Wenn die drei Feuer identisch sind mit der Feuerdreifheit des RV. und diese Dreiheit den dreifachen Ursprung des Feuers in Himmel, Wasser, Erde zum Ausdruck bringen soll, so kann vom Blitz als „Agni in den Wassern“ in diesem Zusammenhang nicht gesprochen werden; er ist zum mindesten keine der drei kanonisch gewordenen Formen der Feueranbetung, des Haus-, Sonnen- und Manenfeuers; denn diese drei repräsentieren Agni Gr̥hapati, Agni Sūrya und als Manenfeuer Agni Candramas oder Vāyu.

#### Die drei Gharma's oder Mahiman's.

Wir sind jetzt im Stande eine Schwierigkeit zu beseitigen, die sich bei einer früheren Gelegenheit (S. 34<sup>1</sup>) aus

<sup>1)</sup> So Ait. Brāhm. VIII, 24, 4: — *purohita evāhavaniyo bhavati, jāyā gārhapatyah, putro 'nvāhāryapacanah.*

<sup>2)</sup> Cf. z. B. noch Āgv. Cr. II, 2, 13: *pitā vā eso 'gninām yad dakṣināḥ putro gārhapatyah pautra āhavaniyah.* In den bei Caland (die altind. Todtengebr. 58<sup>230</sup>) citierten Quellen ist *gārhapatya* zum *brahma-loka* gestellt (*Mānava*) oder *āhavaniya* zum *deva-*, *gārhapatya* zum *gandharvaloka* (Baudh.) etc.

<sup>3)</sup> Eine Stelle ausgenommen Chānd. Up. IV, 12. 13, wo *āpah, dīcāḥ, nakṣatrāṇi, candramas* mit *anvāhāryapacana*; *prāṇa, ākāṣa, dyaur, vidyut* mit *āhavaniya* in einer Reihe stehen. Wert wird hierauf Niemand legen; es wird sich später ergeben, dass Sonne und Blitz in nahem Zusammenhange gedacht werden.

dem Widerspruch zwischen einer Stelle des TMBR. und einer Erklärung des Comm. zur TS. ergab. Die der Uṣas folgenden *trayo gharmāsaḥ* oder *mahimānaḥ* erklärt der Comm. als Agni, Candra, Āditya, während das TMBR. XX, 15, 2. 3 sagt, dass der Uṣas die drei Gharma's „Agni, Vāyu, Āditya“ folgen. Wir sehen jetzt, es liegen hier nicht Willkürlichkeiten, sondern zwei verschiedene Traditionen vor, deren eine den Mond, deren andere den Vāyu als zweites Glied der Reihe ansieht, dieselben Traditionen, welche den Dakṣināgnī mit Candra oder mit Vāyu verbinden.

## E. Die drei Feuer im Rgveda.

Wie im Ritual, so werden auch in den vedischen Liedern nicht alle Feuer mit den *Araṇī*'s erzeugt, sondern an dem einmal entflammt werden andere entzündet. I, 12, 6 *agni-nāgnih sám idhyate*<sup>1)</sup>). Man führt ihn erst nach Osten, dann

<sup>1)</sup> VII, 1, 9: *ví yé te agne bhejiré áníkam  
márta nárah pítryásah purutrā /*

Dieser Stelle könnte man aber auch eine andere Beziehung geben. Es scheint, als ob in der ṛgvedischen Zeit, abweichend von dem rituellen Brauch der Sūtra's, neben dem gewöhnlichen Modus auch eine Verteilung des einmal entflammten Feuers von einem gemeinsamen Herde auf alle andern stattgefunden hätte. Darauf weist vornehmlich V, 11, 4: *agnim náro ví bharante grhégrhe*. Die Unterhaltung der drei Feuer wird wie in später so auch in alter Zeit keine sehr einfache und billige Sache gewesen sein, daher glaube ich, dass sie auch in vedischer Zeit nicht *grhégrhe* stattgefunden haben wird. Vielleicht ist hier die feierliche Übertragung des Feuers in die Wohnungen von einer *zotvī* ēśrī anzunehmen, für deren Bestehen in der vedischen Zeit noch andere, später zu

zurück nach Westen, wenn er aus dem Schoosse der Eltern befreit wird<sup>1)</sup>), nach Sāyaṇa eine Anspielung auf die Anlegung des Āhavaniyafeuers und des Gārhapatya. Von mehreren Feuern wird öfter gesprochen; *sámidheshv agniṣu* sollen Indra-Agni herbeikommen I, 108, 4. Besonders die Dreizahl wird betont. „Setze dich nieder, o Hotṛ, auf die drei Herde“, II, 36, 4<sup>2)</sup>. „An dem Dreisitz haben die Männer Agni entflammt“<sup>3)</sup>. Er heisst daher *triṣadhwastha* V, 4, 8; VI, 8, 7; 12, 2; *tripastyá* VIII, 39, 8. Die Dreiteilung des Feuers, die auf die Götter selbst zurückgeführt wird<sup>4)</sup>, ist also dem RV. wohl bekannt<sup>5)</sup>. Es liegt, wie schon bemerkt wurde, kein Grund vor, diese vedische Dreiheit in Ursprung und Bedeutung von der des Rituals zu unterscheiden und für die Anlegung jener andere Gesichtspunkte geltend zu machen als die, welche in den Ārautasütern hervortreten. Um so auffallender muss es erscheinen, dass wir nicht auch im RV. Namen für die einzelnen Feuerherde finden und allein den des Gārhapatya erwähnt sehen sollen<sup>6)</sup>. Wir müssen uns

---

erörternde Momente sprechen. — An den Terminus *vi-bhar* schliesst sich Agni's Beiname *vibhrtra* I, 95, 2; II, 10, 2 (cf. dazu III, 55, 4 *vibhrtaḥ purutrā*, nicht identisch mit der Bezeichnung III, 54, 19 *puruḍhá prásūtah*).

<sup>1)</sup> I, 31, 4: *gvātrēṇa yát pitrór mūcyase pāri*

*ā tvā pārvam anayann āparam pūnaḥ /*

<sup>2)</sup> *ucān hotar ní sadā yónisu triṣū*. Cf. I, 15, 4: *āgne devān iha vaha sādāyā yónisu triṣū*.

<sup>3)</sup> V, 11, 2: *agnīn náras triṣadhwasthē sám idhire*. Cf. III, 20, 2: „— drei sind deine Sitze (*sadhásthā*), drei deine Zungen —, drei deine Körper —“. Übrigens wird, wie bekannt, Agni als Gott öfter von dem Element, dem Feuer (Sg. u. Plur.) unterschieden. Cf. I, 26, 10; III, 24, 4; V, 6, 6; VI, 10, 2; 11, 6; VII, 1, 4; VIII, 18, 9; 19, 33.

<sup>4)</sup> X, 88, 10: *stómena hí divi deváso agním ájijanān — / tám ū akṝpvan tredhā bhuvé —*. Sie führt X, 105, 9 den Namen *tretīnī* (L. cf. Sāy.).

<sup>5)</sup> Cf. auch RV. III, 2, 9: *tisrō yahvásya samídhah — / tásām ékām ádadhur mártye bhújam u lokám u dvé úpa jāmím īyatuh //* = Agni der Erde, des Luftraums und des Himmels?

<sup>6)</sup> Ludwig, RV. III, 355. Oldenberg, SBE. XXX, X 1.

nur vor Augen halten, dass die Namen nicht notwendigerweise hier und dort dieselben sind und zwischen dem RV. und dem späteren Ritual öfter ein Wandel in der Terminologie stattgefunden hat<sup>1)</sup>, der nicht nur auf einem Unterschied der Zeit, sondern auch der Tradition selbst beruhen dürfte.

### a) Das Dakṣināfeuer im RV.

#### 1. Narāṇaśa.

Der RV. gilt in erster Linie dem Dienst der Götter. Wenn, abgesehen von der kleinen Totenliedersammlung im X. Buch, von den Manen nur wenig gesprochen wird, so mag der dem Devayāna — ich fasse, wie ich schon sagte, das Wort hier in temporalem Sinn, nicht in dem seiner gewöhnlichen Bedeutung — gewidmete Zweck unsrer Sammlung die Veranlassung dazu gewesen sein. Wenn ich einen alten Namen des Manenfeuers in Narāṇaśa sehe<sup>2)</sup> und zugleich die Bezeichnung eines Gottes, der zum Manenfeuer in demselben Verhältnis steht wie Sūrya zum Āhavaniya, so ist zwar nicht der RV., sondern die spätere, aber sichere Tradition der Ausgangspunkt meiner Meinung.

Das Somaopfer hat fünf „nārāṇaśa's“, zwei früh, zwei mittags, einen abends. N. heissen gewisse Somabecher, welche vorher von den Priestern genossen, dann wieder aufgefüllt und hinten unter den südlichen Havirdhānawagen gestellt werden<sup>3)</sup>. „Weil sie Narāṇaśa zur Gottheit haben,

<sup>1)</sup> Rituallitt. S. 11, § 3.

<sup>2)</sup> Der Gedanke, dass N. eins der Opferfeuer sei, ist schon von Ludwig I. c. ausgesprochen, der in N. einen Namen des Āhavaniya vermutet.

<sup>3)</sup> Ait. Br. II, 24, 3; Kät. IX, 12, 7. 8; Āp. XII, 25, 25—27. Das Āpyāyana von Seiten der Camasin's geschieht mittels Soma, nach Baudh. mit Vasatīvariwassern, nach andern durch blosses Berühren. Āp. Comm. zu 24.

werden sie Nārācānsa's genannt“ (Comm. zu Āp. XII, 25, 25). Noch deutlicher Çat. Br. III, 6, 2, 25: *yad dhavirdhānayor nārācānsāḥ sīdānti tat pitṛṣu juhoti tasmāt pitārah santi /*. In dem Spruche, der das Bhakṣaṇa begleitet, lautet das Stichwort, das an Stelle anderer (wie *indrapītasya* bei den Indragraha's) eintritt oder, nach einer laxeren Auffassung, nur eintreten kann, *nārācānsapītasya*<sup>1)</sup>. Noch klarer als hier zeigt sich der enge Zusammenhang zwischen Gott Nārācānsa und den Manen in dem bei Čāñkh. dieselbe Cere-monie begleitenden Spruch<sup>2)</sup>: *devo 'si nārācāniso yat te medhaḥ svar jyotis tasya ta ūmaih pitṛbhīr bhakṣītasyopahūtasyopahūto bhakṣayāmi*; für ūmaih tritt mittags *ūrvaih*, abends *kāvyaīh* ein<sup>3)</sup>. Wenn mittags die Nārācānsa's hingesetzt sind, werden die Dakṣinā's an die Priester ausgeteilt<sup>4)</sup>), und abends steht mit diesen Somabechern ein Manenopfer in unmittelbarer Verbindung. Wenn die N. auf ihren Platz gestellt sind, legt jeder Priester dicht hinter seine Kufe für seine Vor-

<sup>1)</sup> Ait. Br. VII, 34: *nārācānsapītasya deva soma te matividaḥ — bhakṣayāmi*. TS. Comm. III, p. 110, Z. 4 ff. bemerkt: *nārācānsapītasya pitṛpītasyeti padadvayam nārācānsacamasabhakṣaṇa eva prayuktavyam / nānyatreti ekah paksah / sarvatra pathitavyam ity aparaḥ paksah / nārācānsaḥ casyanta iti nārācānsāḥ pitṛviçesāḥ*. Cf. Āp. XII, 24, 7 ff. VS. VIII, 58; XIX, 61. Çat. Br. XII, 6, 1, 33. Lāt. II, 5, 13 ff. Weber, ISt. IX, 225.

<sup>2)</sup> VII, 5, 22.

<sup>3)</sup> Rituallitt. 130.

<sup>4)</sup> Ich habe S. 91<sup>1</sup> darauf aufmerksam gemacht, dass die Verwendung des Südfeuers zum Kochen des Anvāhārya diese Spende in Beziehung zu den Manen zu setzen scheint und die Priester als Vertreter der Manen erscheinen lässt. Sehr merkwürdig ist ferner die beim Somaopfer von Āp. (u. a.) gegebene Vorschrift, dass „der Opferer seine ganze Habe nach Abfindung seines ältesten Sohnes als Dakṣinā geben kann“ XIII, 5, 2. Es kann also mit dem Somaopfer der Übergang in einen andern Ācrama verbunden werden. (Man vgl. auch RV. I, 70, 10: *pitūr ná jivrer ví védo bharanta*) Auch die Verwendung eines schwarzen Felles (bei Āp. Rituallitt. 132, 155), mit dem die zur Dakṣinā bestimmten Rinder in vier Teile auseinander gescheucht werden, — schwarz ist ja stets die Farbe für Manen — verdient Beachtung.

fahren je drei Stückchen von dem übrigen Puroḍāc und flüstert: „dies für dich, Väterchen NN., und jene, die dir folgen“, hierauf die Namaskārasprüche „Verehrung eurem Saft, o Manen“ u. s. w.<sup>1)</sup>). In gleich enger Verbindung zeigt sich Narācaṇsa mit den Manen in einem nach der Angabe unsrer Texte<sup>2)</sup> beim Manenopfer gebrauchten RV.-Verse,

X, 57, 3: *máno nū á hvāmahe  
nārācaṇséna sómena /  
pitṛnám ca mánmabhih //*

und zwar tritt nach Čāṇkh. der Priester gerade mit Vers 3—5 dieses Liedes hinter den Dakṣiṇa-agni. Bei der Schwierigkeit, aus den sonstigen Angaben des RV. über das Wesen Narācaṇsa's sichere Auskunft zu erhalten, sind die Worte dieses mit der rituellen Praxis in Übereinstimmung stehenden Verses von ausschlaggebender Bedeutung.

Unser Wort ist, wie bekannt, auch eine Bezeichnung gewisser Texte. In grösserem Umfange kommen sie beim Menschenopfer zur Verwendung und wechseln dort mit den Pāriplava genannten Ākhyāna's, die die Vorbilder des opfernden Königs in Geschichte und Sage rühmen<sup>3)</sup>), ab. (Čāṇkh. XVI, 10, 13.) Sie bestehen in dem Preis der Dakṣiṇā's freigebiger Fürsten und Vorfahren und in der damit verbundenen Hersagung verschiedener Hymnen, wie z. B. der Çunahçepalieder I, 24. 25 oder des Manenliedes X, 62. Sie gelten also im Wesentlichen der Verherrlichung von ver-

<sup>1)</sup> Rituallitt. 133. 115. Vgl. Āp. XIII, 12, 9 ff. Čāṇkh. VIII, 2, 14 und Comm. vol. II, p. 355. Vgl. auch den beim Manenopfer der Sautrāmanī angewendeten Vers VS. XIX, 61: *agnisvāttan̄ rtumato havāmahe nārācaṇse somapitham̄ ya açuh.* MS. IV, 10, 6 (157, 8).

<sup>2)</sup> ÇGS. III, 17, 3. Āçv. II, 7, 8.

<sup>3)</sup> Man vgl. hierzu als Analogie die Wajdeloten, Sigonoten, Ligustonen. So „liessen in Polen die Kapläne, denen es oblag, die Geschichte der Vorfahren bei allen Festen, namentlich zur Zeit der Herbstfeier des Bockes, dem Volke vorzuerzählen, oder vielmehr vorzusingen“. Dr. Weiss, Konrad Wallenrod, Norden 1888, 2. Aufl., S. 96.

storbenen Fürsten oder hervorragenden Toten, d. h. dem Manenkult<sup>1)</sup>). Ausser diesen Ākhyāna's wird der Name einzelnen Versen beigelegt. TĀr. II, 9<sup>2</sup> stehen „Nārācānsī's“ neben Itihāsa's, Purāṇa's, Kalpa's, Gāthā's (d. h. Yamagāthā's nach dem Comm.)<sup>3)</sup>. Sie erfreuen sich nicht besonderen Rufes. Am schärfsten tadelt sie ein Ausspruch der Maitr. Samh. I, 11, 5 (167, 8): *yo gāthānārācānsībhyaṁ sanoti na tasya pratigr̥hyam anṛtena hi sa tat sanoti*<sup>4)</sup>. Aber nicht weil sie „voll von Lügen“<sup>4)</sup> waren, sondern weil sie dem Manenkult angehörten, sind sie als *anṛta* bezeichnet worden. Sie sind das Minderwertige gegenüber dem Preis der Götter, wie Surā, die ebenfalls „Unwahrheit, Schlechtigkeit, Finsternis“ heisst (I, 248), im Verhältnis zum Soma.

Was der RV. an Angaben über Narācānsa enthält, ist überaus gering. Die den Namen des Gottes nennenden Verse sind, abgesehen von dem oben angeführten X, 57, 3, farblos oder schwierig, und am wenigsten ist III, 29, 11<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Cāṇkh. XVI, 11, 32 (14, 11): *puruṣo vai nārācānsah*. Comm.: *puruṣarūpah yumān nararūpeṇa praçasyata iti nārācānsah / narair vā paramātmadarçibhiḥ ḡraddadhānair darçanasampannaili pruçasyate — /*. Ait. Br. vol. I, p. 7: *manuṣyavṛttāntapratipādikā rco nārācānsyah*; TBr. II, 7, 5, 2: *manuṣyā vai nārācānsah*. Zu VS. VIII, 58: *pītaro nārācānsah sannāḥ (somaḥ)* bemerkt der Comm.: — *nārā asminn āśindhī cañsantiti* (Yāska VIII, 6) *nārācānsa yajñas tatra hita yogyā vā nārācānsā nārācānsagunaviciṣṭāḥ pītarah*. Çat. Br. XII, 6, 1, 33: — *pītrbhyo nārācānsēbhyaḥ svāheti juhuyāt / pītaro hi sa tarhi nārācānsā bhavanti*. TMBR. XIII, 7, 14. Siehe auch nächste Ann.

<sup>2)</sup> Cf. AV. XV, 6, 4; ÇBr. XI, 5, 6, 8; TBr. II, p. 762: *svayam api manuṣyarūpo devaviceṣo nārācānsah / tatsambandhīnī yeme puñcāçatāmity ādikā nārācānsī —*. Cf. Weber, ISt. X, 53; Haug, Aitareya Br. II, 430.

<sup>3)</sup> Cf. auch TBr. I, 3, 2, 6: *devā vai brahmaṇaç cānnasya ca çamalam apāghnan / yad brahmaṇah çamalam āśit sā gāthā nārācānsy abhavat, yad annasya sā surā /* und ZDMG. XV, 136. 137; ISt. I. c.

<sup>4)</sup> Pischel, Die Hofdichter des Lakṣmaṇasena, S. 4.

<sup>5)</sup> *tánūnápād ucyate gárbho āsuró nārācānsa bhavati yád vijáyate / —*

geeignet, zur Einsicht zu verhelfen. Die meisten sind Bestandteile der Āpriłieder, alter Götteranrufungen, die eine sehr alte Spaltung in der rituellen Tradition verraten<sup>1)</sup>, und insofern von Interesse, aber für die Erklärung unseres Gottes nahezu belanglos<sup>2)</sup>. Ein Umstand verdient aber Beachtung. In jedem der Br̥haspatilieder I, 18 und X, 182 steht ein an Narācañsa gerichteter Vers<sup>3)</sup>, so dass man glauben könnte, dass N. und Br̥haspati hier Synonyma sind. Ich habe früher die Ansicht ausgesprochen<sup>4)</sup>, dass Br̥haspati's Personifikation von dem Monde ausgegangen ist und sich von dieser Schutzgottheit des Brahmanentums zum Herrn über alle brahmatische Weisheit entwickelt hat, wie Indra von der Sonne aus zum Vorbild aller Könige wurde. Wie Soma ist auch Br̥haspati nahe den Manen zugesellt<sup>5)</sup>, die „durch seine Māyā reich an Māyā geschaffen haben“. Gegen meine Ansicht ist ausgeführt worden, dass Br̥haspati vielmehr eine Form Agni's zu sein scheine. Dies steht mit ihr keines-

<sup>1)</sup> NVO. 97; Schwab, Tieropfer 90 1, wo sich weitere Litt. findet; Bergaigne, JAs. 1888, p. 18; Weber, IStud. X, 89 u. s. — Von diesen bei dem Tieropfer als Prayāja's dienenden Liedern enthalten II, 3; V, 5; VII, 2; X, 70 Anrufungen Narācañsa's, I, 188; III, 4; IX, 5; X, 110 dagegen Tanūnapāts, und nur einige Familien, Medatithi Kānva (Āngiras) und Dirghatamas Aucathya haben sich in I, 13 resp. I, 142 für die Anrufung beider Götter entschieden (cf. Bergaigne). Das Tanūnapātlied Jamadagni's (X, 110) scheint schliesslich alle andern verdrängt zu haben, und nur die Vasishtha's blieben lange ihrem Narācañsaverse treu (Schwab 91). Es muss bemerkt werden, dass bei den Prayāja's eine Verbindung Narācañsa's mit den Manen — im Gegensatz zum Somaopfer — nicht mehr bemerkbar ist.

<sup>2)</sup> Unwesentlich sind auch die Verse I, 106, 4; X, 64, 3. Nārācañsa ist in beiden Fällen nicht, wie geglaubt worden ist, Beiname Pūṣans, sondern durchaus selbständiges Nom. propr. innitten einer Aufzählung von Götternamen. Ob in X, 92, 11 (*nārācañsaç cāturañgo yamō 'ditil*) cāturañga Beiwort von ihm oder Yama ist, ist nicht deutlich.

<sup>3)</sup> Vers 9 resp. 2. Bergaigne I, 305. 308.

<sup>4)</sup> VMyth. I, 404 ff. JRAss. 1897, 923 ff.

<sup>5)</sup> IX, 83, 3; VMyth. I, 397. 416.

wegs im Widerspruch, denn danach ist der Mond auch eine Form Agni's<sup>1)</sup>). Man darf sich nicht darüber täuschen, dass in Versen wie V, 43, 12<sup>2)</sup>), die von der Einsetzung eines Feuers sprechen, unter Br̥haspati ein Feuer des Opferplatzes verstanden wird<sup>3)</sup>). Der Gott der Manen im Veda ist in erster Linie der Mond, gegen den Vāyu in dieser Beziehung ganz zurücktritt, und so dürfte der Mondgott Br̥haspati V, 43, 12 der *επώνυμος* des Manenfeuers sein. Das Manenfeuer oder seine Nähe ist der gegebene Mittelpunkt alles beschwörenden Zaubers und der Mond sein natürlicher Protektor<sup>4)</sup>). So wird es erklärllich, dass Br̥haspati zu den Angiras, den mit Zauber und Beschwörung eng verbundenen, in nahe Beziehung tritt<sup>5)</sup>). Es ist nicht verwunderlich, wenn I, 18; X, 182, wovon ich ausging, wirklich Br̥haspati und Narācaṇsa als Synonyma anzusehen sind.

Eine in Brähmaṇatexten vorkommende Charakteristik

<sup>1)</sup> I, 331. Besonders v. I, 95, 1. (I, 164, 38 wird von Pischel, VStud. II, 221 jetzt ebenso erklärt, indem er von Sonne und Mond, wie ich l. c., als zwei Formen Agni's spricht). Cf. Hardy, ved.-brahm. Per. 66.

<sup>2)</sup> *ā vedhásan nílaprsthām br̥hántam  
br̥haspátim sádane sádayadhwam /  
sádádyonin dámā ā dīdivánsam  
hiranyavarnam aruśáṁ sapema //*

<sup>3)</sup> Auch VII, 97, 6: *sáhaç eid yásya nílavat sadhástham* kann sich auf einen Feuerherd beziehen.

<sup>4)</sup> Cf. über die allgemeine Anschauung Brinton, rel. of prim. peoples 1897, p. 139: „It is at first sight strange that in many mythologies the moon plays a more important rôle than the sun. But if we reflect that the night is the time when spirits walk abroad; when sounds strike the ear with mysterious notes; when nocturnal birds and beasts stir the senses with strange cries; when, on the other hand, the cooling zephyrs and soft moonlight bring sweet ease, and the gentle dews refresh the parched leaves; then we can understand why, both in modern folklore... and in primitive myths the moon and the stars are often far more conspicuous than the flaming sun“.

<sup>5)</sup> I, 425 2.

Narācaṇsa's darf nicht übergangen werden<sup>1)</sup>; danach führt er die Beiworte *triçīrṣan* *śadakṣa*. Narācaṇsa hat diese Epitheta gemein mit Viçvarūpa, dem Sohne Tvaṣṭṛ's, und Viçvarūpa ist, wie ich I, 531 gezeigt habe, identisch mit Tvaṣṭṛ's von mir als Mond gedeutetem Sohne Agni. Viçvarūpa, im RV. selten erwähnt, ist aus Gründen, deren Kenntnis sich uns entzieht, nicht zum Gott des Manenfeuers geworden; aber er ist dennoch gleichen Ursprungs wie Bṛhaspati und wie Narācaṇsa. Vielleicht schimmert noch der Gedanke einer Wesensgleichheit zwischen beiden durch, wenn Narācaṇsa als „*devatama*“ den Göttern das Opfer bereitet und ihnen voranschreitet (X, 70, 2)<sup>2)</sup>; er ist damit als Purohita der Götter charakterisiert, und das war einst auch Viçvarūpa, den Indra getötet hat (I, 532). Eine Erinnerung an diesen Namen erweckt die Angabe unseres Verses, dass N. „*viçvārūpebhīḥ ácvaīḥ*“ fahre, aber unsere Quellen sind zu lückenhaft, um die weitere Vergleichung zu gestatten<sup>3)</sup>.

Ich fasse meine Meinung zusammen. Wir haben im Ritual drei Feuer, von denen eins den Manen zugewiesen ist. Zu diesem Manenfeuer steht Agni Narācaṇsa resp. das Adj. nārācaṇsa, noch mehrfach in Beziehung, und selbst in einem Rgvedaverte, mit dem der Priester das Dakṣinafeuer

<sup>1)</sup> MS. IV, 13, 8 (210, 13). TBr. III, 6, 13.

<sup>2)</sup> *ā devānūm agrayāvēhā yātū  
nārācaṇso viçvārūpelhīḥ ácvaīḥ /  
rtásya pathā námasā miyédhāḥ  
devébhyo devátamal susūdat //*

<sup>3)</sup> Es wird bei dieser Erklärung auffallen, dass an unsrer Stelle, wie auch II, 3, 2 Narācaṇsa mit den Göttern verbunden wird. Aber Soma ist Brahmán der Götter und anderseits doch auch *pitrmat* (I, 394). So bekommt auch Agni Vaiçvānara, den ich mit dem Āhavanīya identifiziere, von der nachherigen Dreiteilung VI, 8, 7 die Benennung *trisadhastha* und IV, 50, 1 Bṛhaspati. Es mag dahingestellt bleiben, ob nicht einst die Dreiteilung des Feuers in einzelnen Familien vom Āhavanīya, in andern vom Dakṣinafeuer ausgegangen ist.

verehrt, wird von *nārācuṇsa soma* und *pitṛṇām manma* in engem Zusammenhang gesprochen. Ich ziehe daraus den Schluss, dass Nārācāusa ein Name des Manenfeuers und zugleich des dadurch repräsentierten Todesgottes gewesen ist. Der Grundgedanke des Mondes, auf den zwar noch Spuren zurückführen, zeigt sich hier nirgends mehr lebendig.

Von der etymologischen Deutung des Namens habe ich abgesehen. Macdonell (100) erklärt ihn als ‚Praise of men‘ in the sense of ‚he who is the object of men’s praise‘<sup>1)</sup>. Er müsste danach eine Personifikation etwa wie der av. *māthra* sein. Auch hier bestätigt sich die Erfahrung, dass die Etymologie uns dem Verständnis mythologischer Wesen im Allgemeinen nicht näher bringt. Man ist bisher davon ausgegangen, dass *gánsa* nom. act. ist und darauf weist auch der Accent. Aber es gibt Ausnahmen von der Regel; es könnte dennoch nom. ag. sein; denn *hínsa*, *yáva*, *úsu* betonen, obwohl sie nom. ag. sind<sup>2)</sup>), die Stammsilbe und lehren, dass neben dem nom. act. *gánsa* ein nom. ag. \**gánsa* für *gánsá* nicht unmöglich wäre. Das nom. act. *gánsa* heisst ‚Lob, Preis‘, aber auch, wie *aghácaṇsa*, *nr̥caṇsa* zeigen, das Gegen- teil davon, ‚Fluch, Anwünschung‘<sup>3)</sup>. Das Wort wird also

<sup>1)</sup> Dafür spräche N.’s Epitheton *nr̥castá* (s. u. S. 106). Etwas anders Bergaigne I, 308: ... le mot n., en tant qu’il est le nom d’un personnage divin, paraît avoir, à la manière d’un composé possessif, le même sens que le dérivé *nārācaṇsa* ... et désigner Agni, non pas simplement comme le dieu loué par les hommes, mais comme le dieu de la prière humaine, c’est-à-dire comme un autre Brahmanaspati. — Fay, AJPh. XVII, 11 erklärt *nārācānsa* als ‚lightning and thunder‘ or, more simply, ‚leaping and roaring‘.

<sup>2)</sup> Lindner, Altind. Nominalbild. 18. 34. Whitney <sup>2</sup> § 1148, 1 d.

<sup>3)</sup> Bergaigne I, 305: le mot *gánsa* . . désigne tout particulièrement les formules auxquelles est attribuée une efficacité en quelque sorte magique, aussi bien celles qui sont ‚droites‘ . . , que celle des démons ou des sorciers, ou plus généralement de l’ennemi.

ursprünglich eine allgemeine Bedeutung, wie auch av. sañh und lat. censeo, censor andeuten, gehabt haben, etwa ‚Meinung, Urteil, Schätzung‘. Wenn man ein nom. ag. daneben ansetzen darf, so würde dies etwa ‚Richter, censor‘ sein (cf. lat. dicere in vindex, judex) und *náráçánsa* ein hominum judex oder censor. Denn ein ‚Lobpreis der Menschen‘ ist für einen Todes- oder Manengott, selbst wenn wir an Totenfeste denken, bei denen die Väter gepriesen werden<sup>1)</sup>), eine unverständliche Bezeichnung<sup>2)</sup>). N. würde mithin etwa seinen Namen so tragen, wie Yama in späterer Zeit ein *prajásanyamana*, *pitrnám adhipa*, *garirántakaro nṛnám* heisst. MS. IV, 13, 2 (200, 4) wird N. nicht nur *nṛçasta*, sondern auch *nṛispranetra* genannt<sup>3)</sup>.

*Narāçánsa* ist ein Gott schon der indo-iranischen Zeit; seine Namens- und Wesensgleichheit mit dem Nairyōsañha des Avesta hat schon Windischmann erkannt. Die Angaben der Texte sind sehr spärlich, und nur wenige Linien sind vorhanden, aus denen ein Gesamtbild des iranischen Gottes nicht mehr zu gewinnen ist; aber einiges stimmt doch zu dem bisherigen Ergebnis, so seine Stellung inmitten der

<sup>1)</sup> X, 78, 3 ist *pitrnám çánsah* gen. subj.

<sup>2)</sup> RV. IX, 86, 42: *dvá janā yátáyann antár iyute nárā ca çánsam  
daivyan ca dhartari* (Säy.: *naraíh çánsaníyam, mánusam ity arthal /*  
*daivyan ca divi bhavam ubhayavidham dhanam dhartari dhárake yajamáne  
prerayan*) steht *n.* im Gegensatz zu *daityan* (*çánsam*, cf. X, 31, 1). *Naraíh* und *deváh* bilden hier die *dvá janā* (cf. X, 57, 5: *púnar naś pitaro máno  
dádátu daityo jánuḥ*). Mir scheint, dass N. in unsrem Vers den Herrn der Toten (damit das Totenreich) bezeichnet. „Herr“ o. ä. könnte *çánsa* auch X, 31, 1 sein: *ā no devánám ípa vetu çánsa víçvebhis turair ávase  
yájatral* (cf. X, 32, 6: *devánám vrataþdī*); I, 185, 9: *ubhā çánsā náryā  
mán avisṭām* (Himmel und Erde als Gebieter der Menschen). In *uru-*, *gambhíraçánsa* fassen PW. pw. Grassmann *çánsa* schon in dem Sinne von gebietend<sup>4)</sup>.

<sup>3)</sup> Wenn Yama auch eine Bezeichnung Agni's wäre (Ehni, Yama 2 122 ff.), so würde es sich dort um seine Identifikation mit dem Manenfeuer handeln, trotz Çat. Br. II, 3, 2, 2.

anderen Namen des Feuers Ys. 17, 11 (Sir. 2, 9)<sup>1)</sup>, noch mehr seine im Avesta hervortretende Beziehung zu den Geistern der Abgeschiedenen. Diese zeigt sich vornehmlich Vend. 19, 34, wo die rechtschaffenen Männer im Hause Ahuramazda's sich versammeln und N. wie ein Begleiter von ihnen erscheint<sup>2)</sup>; sie tritt leise in der Pahlavilitteratur hervor, wenn „l'Izcd Nêryôsang est le messager des Dieux, c.-à-d. qu'il est envoyé pour tout message destiné aux Kais et aux heros . . , pour donner les secours destinés au monde“<sup>3)</sup>.

## 2. Kavyavâhana.

Angesichts der, wie ich hoffe, erwiesenen Tatsache, dass Narâçañsa in vedischer Zeit das Manenfeuer repräsentiert, wird ein Zeugnis über die Einsetzung des Manenfeuers aus dem RV. selbst nicht unwillkommen sein.

Dem Agni *havyavâhana*, der den Göttern Speise bringt, steht Agni *kavyavâhana* gegenüber<sup>4)</sup>. Er tritt bei dem grossen Manenopfer des letzten der Câturnâsya's an Stelle von Agni Svišṭakṛt<sup>5)</sup> und wird am Nachmittag des Neu-

<sup>1)</sup> Die Stelle ist nicht ganz deutlich: *khṣathrem nafedhrem nairyōsuñhem yujatem yazamaidē*. Dancben N. 5, 6 (Sir. 1, 9): *khṣathrō-nafedhrō nairyōsañhātē yajatahē khṣnuothra —*. Darmesteter (I, 151 und 2) übersetzt nach Ner.: „qui réside dans le nombril des rois“, c'est-à-dire, qui se transmet de roi en roi par l'hérédité (N.)“ und hält *khṣ. naf.* für Adjektiva ‘royal, qui est dans le nombril’. Weitere Beiwoorte sind *huraodha* (Y. 57, 3); *vyâkhanā* (V. 22, 7); *astū* (19, 34).

<sup>2)</sup> *nurō aşavanō hāmbavainti nairyōsañhō hāmbavuiti —*.

<sup>3)</sup> Darmesteter, l'Avesta II, 319.

<sup>4)</sup> Çat. Br. II, 6, 1, 30: *havyavâhanō vai devânām kavyavâhanah pītřnām*; RV. X, 16, 11; TS. II, 6, 12<sup>m</sup>: *yad agne kavyavâhanu pītřn yakṣy rtaerdhah! pra ca havyâni vaksyasi devebhuyę ca pītřbhya a //*. Siehe folg. Anm. Über die *devâh pitarâh* cf. Caland, Altind. Ahnencult, p. 183. 264.

<sup>5)</sup> ÇGS. III, 16, 3. 10. Das Feuer wird dabei *kavyavâhana* angeredet. TBr. I, 6, 9, 6: *agnim kavyavâhanam yajati ya eva pītřnām agníb tam*

mondopfers neben Soma pitṛmat, Yama aṅgirasvat, pitṛmat angerufen<sup>1)</sup>). Der Name wird von Eggeling mit „the bearer of what is meet for the wise“ (XII, 430) übersetzt und vom PW., das das Wort ähnlich auffasst, als eine Nachbildung zu *havyavāhana* angesehen. Beides ist nicht richtig.

RV. X, 16, 11 steht für *kavyavāhana*, *kravyavāhana*, das Sāyaṇa willkürlich als *kavyasya harīṣo vōḍhā* deutet. *kravya* wird hier als alt durch *kravyād* in v. 9. 10 in demselben Liede bewiesen. Ich denke, dass wir in *kavyavāhana* eine vielleicht durch wirklichen Lautwandel beförderte, vielleicht auch durch euphemistische Gründe bewirkte Umdeutung des älteren Wortes vor uns haben<sup>2)</sup>. Es stehen deutlich *kravyād* und *itaro jätavedas*, wie im Ritual *kavyavāhana* und *havyavāhana*, einander gegenüber.

v. 9: *kravyādam agnīm prā hiṇomi dūrām  
yamārājño gacchatu ripravāhāḥ /  
ihaivāyām itaro jätávedā  
devēbhyo havyām vahatu prajānān //<sup>3)</sup>.*

Von dem „fleischfressenden“ Feuer, das in die Ferne zu denen geschickt wird, „deren König Yama ist“, wird das für die Götter bestimmte „andere“ Feuer hier unterschieden. Warum heisst jenes „fleischfressend“? Weil es vom Leichenbrande stammt, der mit den Feuern zu entzünden ist, die vom Toten unterhalten wurden<sup>4)</sup>. Nach unseren Ritualen ist zwar das im Hause unterhaltene Aupāsanafeuer ganz

*eva tad yajati.* TS. trennt an einer Stelle davon das Dämonenfeuer ab: II, 5, 8, 6 *trayo vā agnayo havyavāhano devānām, kavyavāhanah pitrānām, saharakṣā asurānām.*

<sup>1)</sup> QCS. IV, 4, 1 u. s.

<sup>2)</sup> Anders Baunack, KZ. XXXV, 512.

<sup>3)</sup> Cf. auch TS. I, 1, 7 b: *apāgne 'gnim āmādam jahi, nis kravyādam sedha, a devayajam vaha /.*

<sup>4)</sup> Caland, Bestattungsgebräuche, 19.58. VS. I, 17 Comm.: *kravyāt çavadāhe kravyām mānsam attīti kravyāt citāgnih.*

oder zum Teil zu beseitigen<sup>1)</sup>). Aber das von diesem Liede vorausgesetzte Ritual deckt sich, wie v. 10. 12 zeigen, nicht mit der Praxis unsrer Sūtratexte; denn es wird von dem *kravyād* gesprochen, der ins Haus gekommen ist und nun als Feuer für die Manen eingesetzt wird. v. 12 kann sich auf gar nichts anderes als auf die Einsetzung eines Feuers und zwar des Manenfeuers beziehen:

12: *uçántas tvā ní dhūmahi uçántah sám idhūmahi /  
uçánn uçatá á vaha pitṛn haviṣe áttave //*

„Verlangend möchten wir dich einsetzen, verlangend dich entzünden; verlangend führe her die verlangenden Manen, das Havis zu essen“. Wo der Brand dazu hergenommen wird, lehrt Vers 10:

*yó agníḥ kravyát pravivéça vo gr̄hám  
imáñ pácyan̄ ítarám jätávedasam /  
tám harāmi pitryajñáya deváñ<sup>2)</sup>  
sá gharmám invāt paramé sadhásthe //*

Er setzt voraus, dass in Abweichung von dem Brauche unsers Rituals ein Brand vom Leichenfeuer zurückgebracht und zur Anlegung des Manenfeuers, das die Väter *haviṣe áttave* herbeiführt, verwendet wird. Erst wenn wir die Verse in diesem Sinne auffassen, werden sie in den richtigen Zusammenhang gestellt<sup>3)</sup>. Wie der Verstorbene aus dem

<sup>1)</sup> Die Texte streiten hierüber und sind auch verschiedener Meinung, ob es sich um das Feuer des Toten handelt. Cf. Kāt. p. 991 und Rituallitt. 92. Meine Darstellung folgt dort Kāt. und dem Comm., Caland's Bemerkung gegen mich (GGA. 1897, p. 288) ist irrig.

<sup>2)</sup> „Den Gott nehme ich für das Manenfeuer“.

<sup>3)</sup> Wir finden hier eine Abweichung von dem gewöhnlichen Ritual, wie in RV. X, 18, 8; 85, 21. Caland (GGA. 1897, 290) hat meine Ansicht in Bezug auf diese Verse nicht erschüttert. Die Widerlegung seiner Einwände ist nicht schwierig. Z. B. fragt er: „wie ist es möglich, dass ein Todter mit *ud* *īrṣvātah*, hebe dich weg von ihr“ angedredet wird“? Zu wem wird denn X, 14, 7: *prehi, prehi* —; 8: *sam gacchasva* —; 10: *ati drava* gesagt? Nicht zu einem Toten? (Über das Alter der im Puruṣa-

Reich der Lebenden in das der Toten übergetreten ist, so dient auch das Feuer, das ihm gehörte und ihn verzehrte, nicht mehr den Lebenden, sondern den Toten. Unsere rituellen Texte kennen verschiedene Zeiten für die Anlegung des häuslichen Feuers: Hochzeit, Beendigung des Studiums, daneben auch den Tod des Familienhauptes<sup>1)</sup>). Diese letzte Sitte setzt unser Lied mit Bezug auf das Çrautaritual voraus.

### Tanūnapāt.

Wir sind in einer ungünstigen Lage in Bezug auf diesen Gott, den die Götter „dreimal am Tage“ verehren<sup>2)</sup>). Es kann nicht zweifelhaft sein, dass es sich bei der S. 102 erwähnten Gegenüberstellung von T. und N. um einen alten Kultgegensatz und damit um zwei verschiedene Wesen handelt, denn beide wechseln nur in den früher angegebenen Fällen und treten nicht beliebig für einander ein. Nirgends, wo sonst *narācaisa* oder das Derivatum davon genannt wird, also weder bei den Ākhyāna's noch bei den Camasa's darf Tanūnapāt an dessen Stelle stehen<sup>3)</sup>). Aber weder das Ritual noch der RV. vermögen uns näher über sein Wesen aufzuklären. Ersteres berücksichtigt ihn sonst nur bei der Tānūnapatraceremonie, dem von Priestern und Opferern einander geleisteten Treuschwur. Die Worte, die bei Entnahme der dazu nötigen Butter gesprochen werden, besagen wenig<sup>4)</sup>).

---

sūkta enthaltenen Anschauungen s. übrigens Lang, mythes, cultes, p. 225 ff., der Haug's Ansicht von ihrem primitiven Charakter verteidigt).

<sup>1)</sup> Rit. S. 69; Caland, Bestattungsgebräuche, 115. 116.

<sup>2)</sup> III, 4, 2: *yám devásas trír áhann áyájante  
dirédive várupo mitró agníh /*

TS. IV, 1, 8<sup>b</sup>; VS. XXVII, 12: *t. asuro viçvavedā devo deveśu deval* —.

<sup>3)</sup> Auch RV. III, 29, 11, wie immer man den Vers erkläre, zeigt T. von Narācausa und Mātariçvan dem Wesen nach verschieden.

<sup>4)</sup> TS. I, 2, 10; MS. I, 2, 7: *āpataye tvā gr̥hṇāmi paripataye tvā  
gr̥hṇāmi tanūnapatre tvā gr̥hṇāmi, cālvarīya tvā gr̥hṇāmi çakmann ojisthāya*

Wichtiger ist die Auseinandersetzung des Çat. Br., dem zufolge die Götter vor den Augen Prajāpati's schwören (III, 4, 2, 5 ff.): „Sie sprachen: ,wer unsere Übereinkunft bricht, soll hierdurch getrennt von uns sein, soll zergehen‘<sup>1)</sup>. „Wer ist Zeuge“? „Tanūnapāt, der starke“. Wer dort weilt, das ist Tanūnapāt, der starke; er ist der Beaufsichtiger der lebenden Wesen, der in sie als Ein- und Aushauch tritt“. Man könnte hieraus den Schluss ziehen, dass es sich bei T. um einen Windgott handelt, hier ein Manengott, wie Narā-çānsa. Aber das ist durchaus zweifelhaft; denn an anderer Stelle sagt das Çat. Br. *grīsmo vai tanūnapāt, grīsmo hy āsām prajānām tanūs tapati u. s. w.*<sup>2)</sup>, erklärt ihn also für einen Sommer- oder Sonnengott, und dasselbe scheint TBr. II, 6, 7 zu tun, wenn es in einem freilich recht unsicheren Yājyāverse<sup>3)</sup> T. mit Indra identifiziert. Auch die Maitr. Samh.<sup>4)</sup> mit ihrer Bezeichnung Tanūnapāt's als *aditer garbhā, bhuvanasya gopā* (ebenfalls in einer Yājyā) gibt keine Auskunft. Also ist mit diesem Material nichts zu erreichen, und dasselbe gilt von den spärlichen Angaben des RV. über T., auch von der Hymne IX, 5, 2, die zwar die Merkmale eines Āprīliedes hat, aber durch die überall hervortretende Tendenz des Dichters, die einzelnen Āprīgötter mit Soma Pavamāna

---

*tvā gr̄hṇāmi, anādhṛṣṭam asy anādhṛṣyam devānām ojo* etc. Der Comm. erklärt (TS. I, 379) *āpati* als *prāṇa*, *paripati* als *manah*, *tanūnapāt* als *jātharāgni*; auch TS. VI, 2, 2, 2 sagt *prāṇo vai āpatih, mano vai paripatiḥ*.

<sup>1)</sup> Cf. auch TS. VI, 2, 2, 1: *tābhyaḥ (tanubhyāḥ) sa nir rchād yāḥ // nah prathamo 'nyo 'nyasmai druhyād iti /.*

<sup>2)</sup> I, 5, 3, 10. Ebenso TS. II, 6, 1, 1 (in andrem Zusammenhang steht dafür Viçvakarman oder Indra TS. IV, 3, 2, 1; 3, 1<sup>b</sup>; die Budra's TBr. II, 6, 19).

<sup>3)</sup> *hotū yakṣat tanūnapātam ūtibhir jetāram aparājitum, indram devam suvarvidam pathibhir madhumattamair narācānsena tejasā* (Comm. *manusyāḥ cānsanīyena*) *veto ājjasya hotar yaja /.*

<sup>4)</sup> IV, 13, 2 (p. 200, 2): *hotū yakṣat tanūnapātam aditer garbhām bhuvanasya gopām madhvādyu deco derebhyo devayānān patho anaktu.* TBr. III, 6, 2.

in Beziehung zu setzen, für mythologische Zwecke, wie mir scheint, entwertet ist. Meine I, 339 gegebene Erklärung des Verses muss fallen. Wir müssen darauf verzichten, Tanūnapāt zu erklären<sup>1)</sup>.

## b) Das Āhavaniyafeuer im Rgveda.

Es ist längst durch die Arbeiten anderer Forscher<sup>2)</sup> erkannt, dass Agni im Veda auch eine Bezeichnung der Sonne geworden ist<sup>3)</sup> und dass besonders Agni Vaiçvānara in dieser Eigenschaft auftritt. Die kleine Sammlung RV. VI, 7—9 oder die Verse X, 88, 10—13, in denen Agni Vaiçvānara nur ein Synonymum von Sūrya ist, müssten jedes Bedenken ausschliessen.

Die Auffassung Vaiçvānara's als Sūrya setzt sich in der

<sup>1)</sup> Die Etymologie ist auch hier von keinem Nutzen. Ich würde denken, tanūnapāt ist gleich svayamnapāt (cf. svayambhū, svabhūti).

<sup>2)</sup> U. a. Bergaigne II, 153 ff. 337. M. Müller, Phys. Rel. 1892, p. 143. Hardy 64. Oldenberg 108. Macdonell 93.

<sup>3)</sup> VI, 7, 2: — vaiçvānarām ratyām adhvārāṇām  
yajñāsyā ketiṁ janayanta devāḥ //

4: tvāṁ viçe amṛta jāyamānam  
çigum ná devā abhi sāṁ navante /  
tāva krātubhir amṛtatvām āyan  
Vaiçvānara yát pitrōr ādīdeḥ //

8, 2: sá jāyamānah paramē vyōmanī  
vratūny agnīr vrataçī arakṣata /  
vy antārikṣam amīmīta sukrātūr  
Vaiçvānaro mahīnā nākam aspr̄çat //

9, 1: áhaç ca kr̄ṣṇām áhar árjunān ca  
vī vartete rájasī vedyābliḥ /  
Vaiçvānaro jāyamāno ná rájā  
ávatirāj jgótisāgnīs támānsi //

Cf. auch TBr. III, 7, 8, 1.

rituellen Litteratur fort<sup>1)</sup>). Obwohl zwischen einzelnen Göttern öfter die Grenzlinien sich verschieben, so bleibt das Hauptgebiet eines jeden doch, wie nicht verkannt werden sollte, immer im Wesentlichen unberührt. Das zeigt sich im Verhältnis von Vaiçvānara zu Narāçahsa. Nirgends steht jener zu den Manen so in direkter Beziehung, und Narāçahsa anderseits ist nirgends, wie Vaiçvānara, ein Ausdruck für „das Jahr“. Spenden für Agni Vaiçvānara werden verschiedentlich dargebracht; sie bestehen in der Regel aus Purodāça's, die man auf 12 Thontäfelchen aufrollt, eine leicht verständliche und oft ausdrücklich hervorgehobene Hindeutung auf die zwölf Monate des Jahres. So bringt ein *abhiçasyamāna* u. a. einen Kuchen *dvādaçakapāla* dar, und das Brāhmaṇa bemerkt dazu: *yad vaiçvānaro dvādaçakapālo bhavati samvatsaro vā agnir vaiçvānarah*<sup>2)</sup>. Weiter ist charakteristisch die Gegenüberstellung von Vaiçvānara und Maruts als Repräsentanten von Fürst und Untertanen: *vaiçvānaram dvādaçakapālam nir vapen mārutam saptakapālam grāmakāmah / āhavanīye vaiçvānaram adhi crayati gārhapatyē mārutam* — (TS. II, 2, 5, 6)<sup>3)</sup>. Die Beziehung dieser Agni-form auf das Kṣatra ist aus dem Wesen Vaiçvānara's leicht erklärlich — bei Kālidāsa wird der König *puruṣādhikāram jyotiḥ*<sup>4)</sup> genannt — und kommt auch an anderer Stelle vor. Den beim Agnistoma auf eine goldene Platte gestellten, Vaiçvānara gehörenden Dhruvagraha muss ein Königssohn behüten, und eine Reihe von Ceremonien, die sich auf Be-

<sup>1)</sup> Auch Agni allein vertritt dort die Sonne, so in der kultgeschichtlich interessanten Abart der Subrahmanyaformel Lāṭ. I, 4, 1 ff.

<sup>2)</sup> TS. I, 5, 11, 1 resp. II, 2, 5, 1. Cf. noch TS. II, 2, 5, 4; 5, 6; 6, 1; V, 2, 6, 1; 5, 1, 6; 6, 4, 1 [V, 7, 6g]; Ait. Br. III, 41, 2; MS. II, 1, 3 (S. 5, 1. 14) u. s. w.

<sup>3)</sup> Cf. hierzu noch TS. V, 4, 7, 7 und Comm. zu TS. IV, 6, 5, p. 630; Cat. Br. IX, 3, 1, 13. Für Vaiçv. tritt TS. II, 2, 11, 1 in demselben Zusammenhang Indra ein.

<sup>4)</sup> Mālavikāgnim. I, v. 12 (ed. BSS. \* p. 21).

seitung eines Usurpators, Zurückführung des rechtmässigen Herrschers u. s. w. beziehen, kann sich gerade an diesen Becher knüpfen<sup>1)</sup>. Es folgt aus alledem, wie ich glaube, mit Sicherheit, dass Vaiçvānara auch im Ritual als Sonnenfeuer gilt. Welches ist nun der Vertreter der Sonne, des Sonnenfeuers auf dem Opferplatz? Das Feuer des Himmels und des Opferplatzes werden in enger Verbindung genannt:

I, 59, 2: *mūrdhā divō nābhīr agnīh prthiviyāḥ  
āthābhavād aratī rōdasyoh . /  
tām tvā devāśo 'janayanta devām  
vaiçvānara jyōtir id āryāya //*

II, 9, 3: *vidhēma te paramē jāmann. agne  
vidhēma stōmair ávare sadhāsthe /*

Wir haben hier einen Agni als Haupt des Himmels, einen als Nabel der Erde oder einen „an der oberen Geburtsstätte“, einen „am unteren Sitz“<sup>2)</sup>; oder

<sup>1)</sup> Er wird beim Prātahsavana geschöpft. „Man schöpft anfänglich diese beiden Graha's, den Dhruva und Vaiçvānara“ (ISt. X, 157; Rituallitt. 129 und Anm. 32; 133 m.). Es scheint, dass später beide in der Weise vereinigt wurden, dass man dem einen den Namen, dem andern die Ceremonien und Sprüche entnahm. — Äp. XII, 16, 1: „mit dem Verse: ‚das Haupt des Himmels —‘ (RV. VI, 7, 1) schöpft er den Dhruva aus der Sthālī voll. 2: Weniger (als die Hälfte) soll er schöpfen, wenn er einem geringeres Alter (als 50 Jahr) wünscht; mehr als die Hälfte, wenn er einem mehr (als 50 Jahr) wünscht. 3: Für einen, der sich Leben wünscht, soll er den Dhruva mit den Worten: ‚dies ist dein Schooss, dich für Vaiçvānara‘ auf eine goldene Platte setzen. 4: Ihn behütet ein Königssohn bis zum Eingiessen“ u. s. w. Comm. TS. I, p. 649 bemerkt: *yathā divi nāko nāmāgnir ity āmnātam tathā prthiviyām vaiçvānarah /.* Auch beim Pravargya, den ich mit Oldenberg als Sonnenzauber erkläre, tritt die Beziehung Agni's auf die Sonne hervor. TĀr. V, 10, 5 (p. 638): *eṣa vā agnīr vaiçvānarah yat pravargyāḥ;* deutlicher noch bei dem Agnicayana. Die dort hergestellte Ukhā dient zur Aufnahme des die Sonne symbolisierenden Feuers. (TS. IV, Comm. p. 630: *ukhyāgneh samvatsaradharanena agnēh samvatsararūpatvam*) TS. IV, 1, 5<sup>e</sup> (p. 70); V, 6, 6<sup>d</sup>. Auch als „Wagen“ wird Vaiçvānara bezeichnet TBr. II, 2, 5, 4.

<sup>2)</sup> Cf. noch I, 128, 3: *sādo dādhāna úparesu sānuśv agnīh páresu*

VI, 9, 3: *yá īm cíketad amṛtasya gopáḥ  
aváç cáraṇ paró anyéna pácyan /*

Das „unten“ und „oben“ bezieht sich hier wie anderwärts in diesen Fällen auf den Gott im Himmel und auf den der Erde, den zwiefach geborenen Hotṛ der Götter und der Menschen<sup>1)</sup>. In mehreren dieser Verse (I, 59, 2; X, 88, 14; auch VI, 9, 3, da das ganze Lied von Vaiçvānara handelt) führt Agni den Beinamen Vaiçvānara; wir haben also einen V. im Himmel, einen auf Erden. So erklärt es sich, dass Nir. VII, 23 nach den Yājñika's Vaiçvānara die Sonne, nach Çākāpūni aber „dieser Agni“ ist. Wir finden daher gelegentlich im RV. Vaiçvānara auch als Bezeichnung des Opferfeuers allein. So wenn III, 2, 1 ihm die ‚*dhiṣaṇā*‘, die Vedi nach VMyth. I, 175, bereitet wird<sup>2)</sup>, oder VI, 8, 4 Mātariçvan ihn aus der Ferne bringt, oder er an anderer Stelle „mit der Sonne“ wett-eifert<sup>3)</sup>. Das Feuer, das auf der Opferstätte flammt, ist

---

*sánuṣu*; III, 5, 9: *adyaud várṣman divó ádhi nábhā prthivyáḥ* /; III, 54, 1; X, 88, 14: *vaiçvānarám — / yó mahimná paribabhávorv utá-vástud utá devák parástat* //; 17: *yátrá vátete ávaraṇ páraç ca yajñānyōḥ kataró nau vi véda* /; AV. XII, 1, 20 und den S. 73 besprochenen Ausdruck *dvijanman*.

<sup>1)</sup> Bergaigne II, 155. Cf. TS. II, 3, 8, 2 (p. 65): *agner vai caksusā manusyā vi paçyanti, súryasya devah*; 6, 8, 5: *na hi súryasya caksuh kim cana hinasti, — na hy agner ásyam kim cana hinasti* /. Man erinnere sich der bekannten Gegenüberstellung in einem Nigada: ‚*deveddhā*‘ und ‚*mandiddha*‘ (TS. I, 6, 2 b; Ait. Br. II, 34; TBr. III, 5, 3, 1 u. s.).

<sup>2)</sup> *vaiçvānaráya dhiṣaṇām rtávrdhe  
ghṛtám ná pütám agnáye janāmasi /*

Man vgl. auch andere Verse desselben Liedes.

<sup>3)</sup> I, 98, 1: *itó játó víçvam idám ví caṣte vaiçvānaró yataste stúryena* // (cf. V, 4, 4: *jusásvágne — yátamāno raçmibhīḥ súryasya*, von Agni allgemein). I, 59, 3: *á súrye ná raçmáyo dhruváso vaiçvānaré dadhire 'gná vásuni*. Jedenfalls wohl aus diesem Grunde, weil er auch ein irdisches Opferfeuer ist, heisst es MS. IV, 14, 11 (p. 234, 2): *vaiçvānarám bibhratī bhūmibhīḥ* oder ÇBr. III, 8, 5, 4; TBr. III, 8, 6, 2; 9, 17, 3: *iyam vā agnír vaiçvānarah* /. Alle Einzelheiten zu erklären wird natürlich auch hier unmöglich sein; z. B. erklärt der Comm. beim Pitṛmedha die Worte *vaiç-*

ein Symbol des himmlischen, so wie der von den Menschen bereitete Opfertrank ein Sinnbild dessen ist, den die Götter trinken. Daher gehen zwischen dem Agni pārthiva und divya die Gedanken hin und her, wie zwischen Soma und dem gekelterten Trank; Agni Vaiçvānara auf der Erde entspricht dem Agni Vaiçvānara der Götter: *táva tridhátu prthiví utá dyáur vaiçvānara vratám agne sacanta* (VII, 5, 4)<sup>1)</sup>.

Es ist nun die Frage, ob Agni Vaiçvānara, sofern er nicht die Sonne selbst ist, allgemein das auf der Opferstätte lodernde Feuer bedeutet oder in besondere Beziehung zu einem von den drei Feuern gesetzt werden kann. Mit den Manen wird er nirgends verbunden; diese Stellung kommt, wie sich ergab, Narāçañsa zu; es bliebe für Vaiçvānara also nur das Gārhapatya- oder Āhavaniyafeuer übrig. Für welches von beiden wir uns entscheiden müssen, lehrt das Ritual, welches gerade den Āhavaniya mit Vaiçvānara in Verbindung bringt. Die eine der früher (S. 113) angeführten Stellen, die von Vaiçvānara und den Maruts handelt, weist den Purodāc für Vaiçvānara gerade diesem Feuer zu. Wir begreifen dieser Verbindung noch sonst und zwar in einer an dasselbe Feuer gerichteten Anrede, die es als *vaiçvānaram jyotiḥ* ausdrücklich bezeichnet und beim Neu- und Vollmondsopfer vorkommt, also mit dessen Ceremonien unzählige Male wiederholt wird und eine offenbar ganz bekannte Beziehung

*vānare havir idam juhomi* (TĀr. VI, 6, 1, pag. 685) *agnisadręce kumbhe*. Der Vers steht auch AV. XVIII, 4, 35 und wird nach Kauç. bei einer auf den Rücken einer Kuh geopferten Spende gebraucht. Für ‚funeral fire‘ hält ihn AV. VIII, 7, 16 Bloomfield SBE. XLII, 580; doch ist das zweifelhaft. Zur Entzündung des Leichenfeuers dienen alle drei Feuer. TBr. II, 1, 4, 5; III, 7, 3, 2 ist A. V. gleich einem Brāhmaṇa: *esa vā agnir v. yad brāhmaṇah*.

<sup>1)</sup> Bergaigne II, 154: „:sous la forme du feu de l'autel, Agni V. a une origine céleste“. Wie die Götter Agni im Himmel entzünden, entzünden ihn die Menschen auf der Erde.

ausspricht<sup>1)</sup>). Dazu stimmt weiter die ständige Identifizierung gerade des Āhavaniya mit Sonne oder Himmelwelt in der ganzen sakralen Litteratur. Wir dürfen schliessen, dass Vaiçvānara im RV. nicht nur Name der Sonne und eines beliebigen Opferfeuers, sondern der bisher vermisste Name für den Āhavaniya, das die Sonne repräsentierende dritte der heiligen Feuer ist.

Dagegen spricht, wie ich glaube, nicht die ihm einmal gegebene Bezeichnung als *triśadhaṣṭha*, welche von speziellen Agniformen ausser ihm auch Bṛhaspati führt. Wir wissen nicht, ob in der ṛgvedischen Zeit die Verteilung der Feuer auf die drei Herde in derselben Weise wie in unsrem Ritual vom Gārhapatyā aus vor sich gegangen ist. Die mannigfachen Abweichungen, welche zwischen beiden Perioden zu beobachten sind, gestatten die schon S. 104<sup>3</sup> ausgesprochene Vermutung, dass auch hier verschiedener Brauch geherrscht haben mag, dass bei der Dreiteilung die einen von dem direkten Sohn der Sonne, dem Vaiçvānara-Āhavaniya, ausgingen<sup>2)</sup>, andere dagegen von dem Narāṇa-Dakṣināgni, und die einen diesen, die andern jenen zum tripartitus machten.

Es wird eine Aufgabe zukünftiger Forschung bilden, die die einzelnen Götter, selbst wenn sie aus derselben Naturerscheinung entstanden sind, umgebenden Kreise individueller Anschauungen sorgfältiger als bisher geschehen, von einander abzugrenzen. Sie berühren sich unfraglich in

<sup>1)</sup> TS. I, 1, 4 p: *suvar abhi vi khyesam vaiçvānaram jyotiḥ*. Vgl. dazu Comm. p. 91: *bodhāyanah ,athāhavanīyam īksate suvar — jyotir iti* / *āpastambas tu mantrabhedam abhipretyāha ,suvar abhi vi khyesam iti sarvam vīhāram anuvīksate vaiçvānaram jyotir ity āhavanīyam iti*. Ebenso beim Somaopfer I, 3, 4<sup>1</sup> und Comm. p. 480. Cf. auch TBr. II, 5, 8, 8 (Comm. p. 644); MS. IV, 1, 5 (p. 7. 10). — TBr. I, 2, 1, 27 werden mit dem Spruch *jyotiṣā vo vaiçvānarenopa tiṣṭhe* alle Feuer verehrt. Cf. nächste Anm.

<sup>2)</sup> Von Vaiçvānara heisst es I, 59, 1: *vayā id agne agnayas te anyé tvé viçve amṛtā mādayante* (cf. Çat. Br. VI, 2, 1, 35: *vaiçvānaro vai sarve 'gnayah —*); er ist also der Stamm, die andern die von ihm ausgehenden Zweige.

mancherlei Weise, aber sie haben anderseits auch ihren selbständigen Gedankenschatz. Den Gegensatz von Narā-*caṇsa* und Vaiçvānara in der rituellen Anschauung habe ich schon hervorgehoben; der zwischen Sūrya und Vaiçvānara tritt in den Liedern deutlich zu Tage. Von Vaiçvānara z. B. wird nicht gesagt, dass er (wie Sūrya oder Agni allein) der Uṣas gleich einem Freier folge, während anderseits eine Verbindung Sūrya's mit den Maruts, wie wir sie bei Vaiçvānara auch im RV. beobachten, dem Veda meines Wissens fremd ist. Jeder der indischen Götter, mag er auch mit andern von demselben Phänomen ausgegangen sein, wurzelt doch in besonderen Auffassungen und ist mit seinem mythologischen Bruder trotz gemeinsamen Ursprunges keineswegs identisch. Weiter eindringende Studien werden vielleicht zu ermitteln vermögen, ob mit dieser Differenzierung auch eine besondere Ausdrucksweise oder Terminologie zusammengeht; so wird z. B. das Verbum *dīdi* zwar von Agni, Agni Vaiçvānara, selbst vereinzelt von Indra, aber nicht von Sūrya (eine Stelle vielleicht ausgenommen, die ich selbst anders erkläre)<sup>1)</sup> gebraucht.

---

## F. Das Sabhya- und Āvasathyafeuer.

---

Noch höher an Ansehen als der Vaitānika, der die drei Feuer unterhält, steht der Pañcāgni, der gleich dem Snātaka

---

<sup>1)</sup> V, 45, 9. Cf. VMyth. I, 279, 363.

oder Mantravid u. s. w. durch seine blosse Anwesenheit einer Gesellschaft Heiligung zu verleihen mag<sup>1)</sup>). Es treten zu dem Āhavaniya, Dakṣiṇa und Gārhapatya dann noch als viertes und fünftes Feuer der Sabhya und Āvasathya hinzu<sup>2)</sup>). Die Anlegung des schon im AV.<sup>3)</sup> genannten Sabhya ist nicht Sache eines jeden, sondern kommt nach der Angabe mehrerer unsrer Texte nur einem Kṣatriya zu, scheint also, soweit sie überhaupt Sitte war, eine Prärogative adliger Geschlechter gewesen zu sein<sup>4)</sup>). Nur von einigen Lehrern wird sie gefordert, von andern, wie Čāliki, verboten, von manchen wiederum ins Belieben gestellt<sup>5)</sup>). Charakteristisch für die Feier der Sabhya-Anlegung ist das Würfelspiel<sup>6)</sup>). Kātyāyana sagt darüber IV, 9, 20: „[darauf] reibt er [nach Art des Gārhapatya] das Sabhyafeuer [und stellt es in die Sabhā]. 21: [der Opferer] sagt [zu den Priestern]: ,spielt die Kuh aus‘. 22: Von da ab ist [das Sabhyafeuer lebenslänglich] zu unterhalten und zu verehren“.

Ausführlicher wie immer sind auch hier Āpastamba's Angaben V, 19, 2: „— nun schlägt man in der Mitte der Sabhā einen Spieltisch auf, besprengt ihn, wirft die Würfel darauf, legt Gold auf die Würfel, wirft sie zusammen, schiebt sie dann wieder auseinander, breitet sie aus<sup>7)</sup> und opfert für den Rājanya mitten auf dem Spieltisch mit dem

<sup>1)</sup> Gaut. XV, 28; Baudh. II, 14, 2; Āp. II, 7, 17, 22; M. III, 185.

<sup>2)</sup> Rituallitt. S. 108.

<sup>3)</sup> XIX, 55, 6.

<sup>4)</sup> Ananta (zu Kāt.) p. 370 bemerkt: Das Anlegen des Sabhya ist Sache des Kṣatriya, weil das Herstellen einer Sabhā dem Kṣatriya obliegt.

<sup>5)</sup> Āp. V, 17, 1 Comm.

<sup>6)</sup> Rituallitt. S. 108. Die Frage, wer spielte, Kṣatriya's oder Priester, war controversial.

<sup>7)</sup> Das Dharmasūtra stimmt mit dem Črauta hier fast wörtlich überein: II, 9, 25, 12: *sabhāyā madhye 'dhidevanam uddhatyāvokṣyākṣān nivaped yugmān vaibhītakān yathārthān —.*

Verse „ni śasāda dhṛtavrataḥ“<sup>1)</sup>). 3: In der Herberge (*āvasatha*) legt er inmitten der [dem Ādhāna zuschauenden] Versammlung ein Stück Gold nieder und opfert darauf mit einem das Wort *mantra* enthaltenden Verse: „jetzt verkündet Br̄haspati den Mantra aus dem Uktha, an dem Indra, Varuna, Mitra, Aryaman, die Götter Gefallen fanden“. Hierauf sagt er: „und es sollen uns hören Ahi Budhnya, Aja Ekapāt, Pṛthivī, Samudra; alle Götter, die heiligen, gerufen, gepriesen; die von den Kavi's gesagten Mantra's sollen uns helfen“<sup>2)</sup>. Während er dem Opferer 100 Würfel übergibt, sagt der [Adhvaryu] zu den Spielern: „spielt um die Kuh gegen

<sup>1)</sup> Es handelt sich hier, nach m. Meinung, um die feierliche Anlegung der Feuer eines Fürsten, der die Untertanen beiwohnen, etwa beim Rājasūya, das von populären Bestandteilen durchsetzt ist (Weber, Rāj. 66, 67; Rituellitt. 146) oder wenigstens um die Sabhāweihe, die aber mit der Inthronisation im Zusammenhang gestanden haben mag. Mit der Sabhā, dem Versammlungs- und Spielhaus, zusammen wurde ein Āvasatha, eine „Herberge“, wie ich übersetze, angelegt, in der auswärtige Besucher aufgenommen und beköstigt wurden. Sabhā und Spiel, Āvasatha und Speise gehören zusammen. Cf. TBr. I, 1, 10, 6; III, 7, 4, 6 (Comm. p. 456: *ahni dyütē vijayam prāptāḥ purusā āgatya yatra uhojanārtham nivasanti sa pradeṣāḥ āvasathāḥ*). Die Herstellung beider gehört zu den Pflichten des Fürsten. Āp.Dh.S. II, 9, 25, 2: er soll mit den Thoren nach Süden einen Palast und eine Stadt errichten. 3: Inmitten der Stadt den Palast. 4: Östlich davon die Herberge (*āvasatha*). Man nennt sie Gasthaus (*āmantrana*, Bühler: hall of invitation). 5: Südlich von der Stadt soll eine Sabhā mit den Thüren nach N. und S. errichtet werden, so dass man sehen kann, was drinnen und draussen vorgeht. 6: An allen (drei Plätzen) sollen beständig Feuer brennen. 7: Und Tag für Tag muss das Feuer dort, wie beim Gr̄ahamedha, verehrt werden. 8: Seine Gäste, von den Ācāriya's aufwärts, soll er in der Herberge unterbringen. 9: Ihnen ist je nach ihrem Verdienst Unterkunft, Lager, Speise und Trank zu geben. — Cf. Leist, Altar. jus gentium 82. Über den Bau einer Sabhā handelt Agnipurāṇa Adh. 65.

<sup>2)</sup> Nach TBr. III, 7, 4, 6 wird beim Sabhya als Spruch gesagt: *ajasram tvāṇi sabhāpālāḥ vijayabhāgāṁ samindhatām u. s. w.*, beim Āvāsathyā: *annam āvasathiyam abhi harāṇi čaradāḥ çatam / āvasathe c̄riyāṁ mantram Ahi budhnyo ni yacchatu —*.

Reis<sup>1)</sup>; ohne zu verletzen, teilt die Glieder<sup>4</sup>. 5: Sie tun nach Befehl. 20, 1: der Yajamāna gewinnt mit dem Kṛta-wurf [der die 100 Würfel in vier gleiche Teile teilt]. 2: Alle Speise, die sie für diese Kuh gewinnen, machen sie zurecht und tragen sie für die Sabhāgäste [in die Herberge]. 3: In der Herberge verzehrt man sie<sup>2)</sup>.

### Sacra Publica.

Es ist merkwürdig, dass im alten Indien die *sacra publica* hinter den *sacra privata* ganz zurückgetreten sind. Wir finden nur den Gṛhapatī, der das Feuer seines Hauses unterhält, den Agnihotrin und den Pañcāgni. Wenn wir aber näher zusehen, so scheint es, als ob wir noch im Ritual die Spuren einstiger Existenz eines nicht nur privaten, sondern auch öffentlichen Feuerkultus gewahrten. Oben ist gesagt worden, dass die dauernde Unterhaltung der drei Feuer nicht gewöhnlichen Leuten obliegt, sondern Würdenträgern, gelehrten Brahmanen, Dorfvorstehern, Rājanya's, also irgendwie hervorragenden Personen des Ortes. Mit

---

<sup>1)</sup> Die Kuh dient als Einsatz; sie ist der Preis für den zu kaufenden Reis. Nach Āp.Dh.S. II, 9, 25, 13 dürfen Angehörige der drei Kasten, „die rein und wahr sind“, in der Sabhā spielen.

<sup>2)</sup> Es handelt sich also um die Bewirtung der Gäste bei der Feueranlegung. — Das Ausspielen und Braten des Rindes wird wohl das Ursprüngliche gewesen und der Ersatz durch Reis erst später eingetreten sein. Auch hier zeigt sich der Wandel der Verhältnisse. Das Ausspielen eines Tieres wird schon im RV. in einem allegorischen Verse angedeutet, der eine ganz ähnliche Situation voraussetzt und hier Licht empfängt: X, 27, 17 ab: *ptvānum mesām apacanta vīrū nyūptā aksā ánu dīvā āsan /* „den fetten Widder brieten die Männer; die Würfel waren auf die Roulette geworfen“. Wenn die Situation auch an den Himmel verlegt ist, so spiegelt sie doch irdische Vorgänge. Die Würfel sind hier die Sterne.

jedem andern Hindu ist dem Würdenträger das Herdfeuer gemeinsam, auch wenn es noch besonders in *aupāsana* und *gārhapatya* geschieden werden mag. Der Dienst der *dī manes* wird in angesehenen, ihrer Tradition bewussten Häusern mehr als anderwärts gepflegt worden sein und erklärt die ständige Unterhaltung des Dakṣināgnī. Ich meine, dass auch dem dritten Feuer, dem Āhvaniya, ursprünglich eine besondere Eigenschaft innewohnt. Wenn meine Gleichsetzung von ihm mit Vaiçvānara richtig ist, so zeigt schon der Name, den wir mit ‚communis‘ übersetzen können, dass ihm der Charakter eines *ignis publicus* einstmals zukommen mochte. Es sei dahin gestellt, ob damit ursprünglich ein Gau- oder ein Gemeindefeuer gemeint war; vielleicht war es je nach dem Range des *nityadhṛt* bald das eine, bald das andere<sup>1)</sup>.

Nach meiner Meinung ist die Institution eines *ignis publicus* noch im RV. erkennbar; dieser Charakter haftet in mehreren Fällen dem Vaiçvānarafeuer an. Der Name kommt zwar weder im II. noch im VIII. Maṇḍala vor, im letzteren nur einmal in einem ganz allgemeinen Sinne, der den Gebrauch dieses Wortes als nom. propr. für dies Buch überhaupt auszuschliessen scheint<sup>2)</sup>. Aber er ist in andern Maṇḍala's entschieden ein Stammesgott, der im VII. Buch dem königlichen Hause und Stamm der Bharata's<sup>3)</sup>, im I. Buch

<sup>1)</sup> Den Gedanken, dass hier eine Verschmelzung von drei verschiedenen Feuern vorliegt, hat schon Ludwig, III, 357, in anderer Weise gehabt. Koulikovski, Les trois feux sacrés du RV. (Rev. de l'hist. des rel., XX, 151 ff.), gebührt der Anspruch, zuerst in Agni Vaiçvānara ein Feuer von allgemeiner Bedeutung erkannt zu haben; seinen Ausführungen kann ich sonst nicht durchweg beitreten.

<sup>2)</sup> VIII, 30, 4: *yé devāsa ihá sthāna viçve vaiçvānarā utá / asmābhyañ cárma saprátho gávē 'çvāya yacchata //*. Cf. Hopkins, Prágāthikāni, JAOS. XVII, 46 s. v. Adjektivisch ist das Wort auch TS. III, 2, 8 p.; IV, 1, 5 f.; 6 a (Plur.).

<sup>3)</sup> TS. IV, 2, 3 e: *praprāyam agnir bharatasya grīve — / abhiyah pūrum prtanāsu tasthau — //*.

den Pūru's siegreich vorangeht<sup>1)</sup>. VII, 6 heisst er ein „Burgenbrecher“, der die glaubens- und opferlosen Paṇi's besiegt und die zum Opfer nicht willigen Dasyu's zurückdrängt (2.3), die Morgenröten zu Frauen der Frommen macht und die Stämme gewaltsam zum Tributzahlen bringt (5). Hier ist Vaiçvānara nicht der Gott des einzelnen Gr̥hapati, sondern des ganzen Stammes<sup>2)</sup>. Ebenso I, 59, wo Agni V. nicht ein Feind, sondern ein Führer der Pūru's ist<sup>3)</sup>. Wenn er dort v. 1 *nābhiḥ kṣitīnām* heisst, der wie eine Säule die Menschen trägt, v. 2 *mūrdhā divō nābhiḥ prthivyāḥ*, und v. 5 *rājā kṛṣṭīnām mānuṣīnām*, so, glaube ich, liegt auch hier der Gedanke an einen königlichen Kult, an eine *zouvñ ēorīa* der Pūru's nahe.

Die Bezeichnung Agni's als *vīcpati* ist, soviel ich weiss, immer als eine farblose Benennung des „Herren der Menschen“ oder „des Hauses“ angesehen worden. Die Berechtigung dieser Ansicht wird noch eingehender geprüft werden müssen. Sie ist kaum ganz richtig. Wie das Wort *gr̥hapati* in seiner Bedeutung durchaus abgegrenzt ist, wird es auch

<sup>1)</sup> Cf. auch VI, 8, 6: *asmākam agne maghāvatsu dhārayānāmi kṣatrām ajāram svātryam /*.

<sup>2)</sup> Auch in der Wandersage Cat. Br. I, 4, 1, 10—18 ist er es, dem Gotama Rāhūgaṇa und Videgha Māthava folgen, wenn er nach Osten brennend auf der Erde dahin über die Flüsse hinweg läuft und das Land urbar macht. Cf. hierzu TBr. II, 4, 6, 8: — *vaiçvānara tvayā te nuttāḥ prthivīṁ anyām abhi tasthur janāsaḥ* —, ferner TBr. I, 8, 4, 1: *āgneyam aṣṭākapālam nirvapati / tasmāc chīcire kurupañcālāḥ prāñco yānti — vaiçvānarām dvādaçakapālam / tasmāj jaghanye naidāghe pratyāñcaḥ kurupañcālā yānti /* — Es ist mir nicht klar, aus welchem Grunde TS. III, 3, 8, 4 Agni mit dem Waldbrandfeuer (durch den Brand der Opferstreu repräsentiert) gleichgesetzt wird: *esa vā vaiçvānaro yat pradāvyah.*

<sup>3)</sup> 6: — *yām pūrāvo vrīrahāṇam sācante /  
vaiçvānarō dāsyum agnir jaghanvān  
ādhūnot kāśīhā áva çambaraṁ bhet //*

„dem als Vernichter ihrer Feinde die Pūru's folgen. V. A. erschlug den Dasyu, erschütterte die Einzäunungen (? L.), brach nieder den Çambara“.

das dem iran. *vīspaiti* entsprechende *viçpati* oder *viçām pati* anfänglich gewesen sein<sup>1)</sup>). Dem König stehen die *viç*, die Untertanen gegenüber<sup>2)</sup>. Wenn Agni als Herr der Gae oder seiner Untertanen bezeichnet wird, so kann das allerdings allgemein auf ihn als Herren der Menschen bezogen werden, aber manche Verse scheinen anderes zu meinen; so z. B. V, 1, 6: *dhartā kṛṣṭinām utá mādhyā iddhāh* und 10: *tūbhyaṁ bharanti kṣitāyo yavīṣṭha balīm agne ántita ótā dūrāt*. Dass man so nicht von dem gewöhnlichen Opferfeuer *dāçuso duroṇé* sprechen kann, sondern nur von einem, das den Mittelpunkt einer grösseren Gemeinschaft bildet, sei es das Opferfeuer des Königs, der Samiti oder der Sabhā, liegt, wie ich meine, auf der Hand. Wenn der Dichter von einem gemeinsamen Stammesheiligtum sprechen wollte, hätte er andere Worte gar nicht wählen können<sup>3)</sup>.

Wenn irgend ein Kultus, so darf der des vom Könige zu unterhaltenden Sabhyafeuers beanspruchen, Fortsetzung oder Überrest eines alten Gaufeuers in der späteren Zeit zu sein. Die Bedeutung der alten Volksversammlungen ist, wie die Rechtsbücher zeigen, in der späteren Zeit verblasst<sup>4)</sup>. Die *parisā* oder *palisā* des Pāli<sup>5)</sup> kann als Ersatz dafür nicht angesehen werden. Aber die vedische Zeit kennt noch eine Beschränkung der königlichen Gewalt<sup>6)</sup>, —

<sup>1)</sup> X, 91, 2 unterscheidet *gr̥hegrhe, janamjanam, viçamviçam*.

<sup>2)</sup> Cf. z. B. TS. VII, 5, 23, 2.

<sup>3)</sup> Cf. VI, 1, 5: *tvām vardhanti kṣitāyah prthivydm — / ; 6: saparyenyah sá priyó viksv ágnih — ; 7: — / tvām viço anayo dīdyāno — ; 8: viçām kavīn viçpātīm gáçvatīnām*. V, 3, 5; VI, 49, 2; VII, 7, 4. 6; VIII, 23, 20. Die Frage bedarf noch eingehenderer Erörterung.

<sup>4)</sup> Foy, die königliche Gewalt, 10.

<sup>5)</sup> Bühler, ZDMG. XXXVII, 278; XLVIII, 55. 56.

<sup>6)</sup> Zimmer, Altind. Leben, 158 ff. Foy S. 6. 7. Ich vermag nicht Sabhā und Samiti streng zu scheiden, da doch der König die Sabhā baut und ein rechtliches Verhältnis zwischen ihm und der dort tagenden Versammlung daraus gefolgert werden dürfte. Vielleicht fanden auch die Samiti's in einem solchen Sabhāhause statt.

auch hier vielleicht ein Beleg für den Wandel der Verhältnisse zwischen vedischer und später Zeit. Wenn die Männer in der Sabhā sich zum Rat vereinten, wird der Schein der heiligen Flamme, der ja sonst die Akte des menschlichen Lebens begleitete, auch diesen Versammlungen nicht gefehlt haben. Der RV. nennt den Namen Sabhya nicht, aber der AV. hat ihn aufbewahrt. Wenn RV. VII, 1, 4 gesprochen wird von den Feuern „yátrā nírah samásate sujátáḥ“, wo die Edlen<sup>1)</sup> sich vereinen, oder VII, 7, 5 Agni sich niederlässt *nṛśádane*, so glaube ich nicht, dass der Dichter uns hier hat die gemütlichen Verhältnisse einer häuslichen Gemeinschaft zeichnen wollen, sondern entweder den Opferplatz oder eine Sabhā mit ihrem Feuer, und *nṛśádane*<sup>2)</sup> ist vielleicht mit dieser direkt identisch<sup>3)</sup>.

Ferner wird Agni RV. III, 23, 4 *vára ā prthivyá ilāyas padé*<sup>4)</sup> eingesetzt; das weist nicht auf den Herd des einfachen Gr̥hapati oder Agnihotrin hin, sondern auf den Mittelpunkt einer grösseren Gemeinschaft oder eines Reiches, auf den Herd eines Herrschers. Die Hervorhebung der Sarasvatī, Āpayā, Dṛśadvatī in demselben Verse zeigt Umfang und Lage seines Reiches. Sicherer noch ergiebt sich das aus der Wiederkehr desselben Ausdruckes *vára ā prthivyáḥ* in der dem Pferdeopfer der Kuçika's gewidmeten Hymne III, 53, 11<sup>5)</sup>; wir können nicht zweifeln, dass die Worte hier auf einen

<sup>1)</sup> Wohl die Edelinge oder Arier im Gegensatz zum Niederen.

<sup>2)</sup> MS. IV, 7, 4 (97, 17): *pumānsah sabhāṇ yanti na striyah*.

<sup>3)</sup> Ich komme hier noch einmal auf *nṛn* zurück. In RV. I, 181, 8: *utá syá vām — gīs tribarhīśi sádasi pīnvate nṛn* (ZDMG. XLVIII, 421) ist *nṛn* mit *sádasi*, nicht mit *vām*, als Gen. zu verbinden. Zu meiner Übersetzung von VI, 39, 5, wo *nṛn* als Accus. neben *gāḥ* und *ārvato* steht, vgl. VI, 22, 3: *rāyāḥ puruvīrasya nṛvātāḥ puruksōḥ*; zum Reichtum gehören also nach ved. Anschauung auch ‚Männer‘.

<sup>4)</sup> *ní tvā dadhe vára ā prthivyáḥ  
ilāyas padé sudinatvē áhnām /*

<sup>5)</sup> Cf. Festgruss für Böhtlingk, p. 43.

anerkannten Mittelpunkt zu beziehen sind. Es ist der König, der nach Besiegung seiner Feinde im Süden, Westen, Norden dort ein Opfer bringt; ein König ist ein „Herr der Erde“, *bhūpati*, *prthivipati*, und sein Opferplatz ist, wenn man den Vergleich gestattet, *caeteris imparibus*, der *δυφαλός τῆς γῆς*, der umbilicus urbis Romae.

Das iran. Leben kannte ausser dem dem *gr̥hapati* entsprechenden *nmānōpaiti* noch den Gemeindeherd. Nach Geiger und Spiegel „scheint auf dem Herde jedes Gemeindeältesten und jedes Gaufürsten ein ständiges Feuer unterhalten worden zu sein. Dasselbe galt als der Mittelpunkt der Gemeinde und des Gaus. Es war für diese politischen Korporationen das nämliche, was das häusliche Herdfeuer für die Familie war“<sup>1)</sup>. Ich zweifle nach dem Vorausgehenden nicht, dass auch die Könige der vedischen Zeit ein nicht nur ihren *sacris privatis* sondern auch den s. *publicis* dienendes Feuer unterhielten. Aber nicht möglich ist es festzustellen, ob wir zwischen Haus- und Staatsfeuer noch ein drittes Feuer, das der engeren Gemeinschaft des Dorfes diente, anzunehmen haben. Vaicvānara konnte sicher jedes Feuer, das einer Gemeinschaft galt, heissen, so dass es unter Umständen das eine oder das andere war. Vielleicht vermögen andere schärfer zu sehen.

---

## G. Agni und der Blitz.

---

Nach dem Gesagten behauptete ich, dass die drei oder fünf Feuerherde des vedischen Opfers die wichtigsten des

---

<sup>1)</sup> Spiegel, Eran. Altertumskunde 3, 575; Geiger, Ostir. Kult. 472.

indischen Rituals gewesen und in ihnen die Formen des Feuers, die man der Verehrung besonders für wert hielt, zum Ausdruck gekommen sind. Die Herde der einzelnen Priester, die nur bei grossen Opfern aufgerichtet werden, kommen, auch wenn ihre Symbolik im Einzelnen klarer wäre, als sie zur Zeit ist, diesen drei Feuern gegenüber an Bedeutung gar nicht in Betracht. Es hat sich weiter ergeben, dass in diesen Feuern zwar Sonne, Mond oder Wind, und Hausfeuer verkörpert sind, aber nirgends der Blitz. Er wird mit keinem von ihnen jemals identifiziert. Wir können jetzt die Bedeutung der dreifachen Geburt Agni's, von der mehrere Verse sprechen, festzustellen versuchen, die durch die Herbeziehung späterer Commentatoren stark verkannt worden ist. Die wichtigste dieser Stellen ist Vers X, 45, 1, der von Agni's Geburt aus dem Himmel, unter uns und in den Wassern spricht<sup>1)</sup>. Über zwei dieser Ursprungsorte wird kein Zweifel sein: *divás* (resp. *divijá*)<sup>1)</sup> bedeutet die Sonne, der *asmád játá* (resp. *sáhaskṛta*) ist das mittels der Reibhölzer erzeugte Feuer; *apsú* entspricht der Heimstätte des im Dakṣināgni verkörperten Feuers, dem Luftraum, und bezeichnet Mond und Wind, je nach der Tradition, häufiger den Mond<sup>2)</sup>). Etwas anders liegt die Sache I, 95, 3<sup>3)</sup>). Auch I, 95, 3 spricht von einer mehrfachen Geburt: *samudrá ékam, divy ékam apsú*. Wir dürfen aber

<sup>1)</sup> *divás pári prathamám jajñe agníh  
asmád dvitíyam pári játáveddáḥ /  
trítíyam apsú nrámánā ójasram —*

Ganz parallel damit geht VIII, 43, 28: *yád agne divijá* (1) *ásy apsujá* (2) *vā sahaskṛta* (3) /; dem *asmád játá* entspricht hier *sáhaskṛta*. Vergleiche weiter VI, 49, 2: *diváḥ cícum* (1); *sáhasah súnúm* (3). Ferner VIII, 44, 16; X, 2, 7; [46, 9]. Cf. Macdonell, pag. 93. Äp. V, 16, 4. — Säy. zu X, 45, 1 erklärt *apsu*, *antarikse vaidyutätmanā*.

<sup>2)</sup> Über dessen Beziehung zu den Wassern s. vol. I, 355—358.

<sup>3)</sup> *trítí jánā pári bhūṣanty asya  
samudrá ékam divy ékam apsú /*

nicht erwarten, dass dieselben Anschauungen überall mit gleicher Reinheit wiederkehren oder dass die Dichter consequent gleiche Vorstellungen zum Ausdruck gebracht haben. Der Entstehung Agni's unter den Menschen hat hier schon der vorhergehende Vers 2 gedacht<sup>1)</sup>; der unsrige erwähnt nur den zweiten und dritten Ursprungsort, und hier tritt für *diví* eine speziellere Aussage ein: *diví apsú*, d. h. ,in den himmlischen Wassern', in denen ja nach einer Auffassung auch die Sonne wohnt; für den Luftraum steht (anstelle des früheren *apsú*) *samudré*, keine seltene Bezeichnung desselben. Der *agni samudráyoni* unseres Verses (im Gegensatz zum *diviyoni*) ist identisch mit dem *indu samudráyoni* der TS.<sup>2)</sup>. So trägt auch hier wieder das Ritual dazu bei, einer der schwierigsten Fragen der vedischen Mythologie zur Lösung zu verhelfen.

Man wird einen Einwand gegen meine Auffassung vielleicht aus dem 1. Vers des Rätselliedes I, 164 herleiten, in dem neben *vāmá palitá hótr* als zweiter Bruder *áçna* steht<sup>3)</sup> und *áçna* als Blitz gedeutet zu werden pflegt. Auch hier dürfte aber feststehen, dass die drei Gebrüder nicht von den drei Agni's des Opferplatzes verschieden sein können und daher in diesem Sinne zu deuten sind. Eins ist noch hinzuzufügen. Nicht der Blitz gilt als ‚Esser‘. Die Sonne ‚verzehrt‘ oder ‚verschlingt‘<sup>4)</sup>. Oder wenn man das als

<sup>1)</sup> I, 93, 2: *tigmánikam sváyaçasam jánesu  
virócamänam pári śim nayanti //*

Oldenberg, Rel. d. V. 107<sup>1</sup> hat dies richtig erkannt.

<sup>2)</sup> TS. IV, 7, 13 e: *cíd asi samudráyonir índur  
dáksah çyená rtávā /*

<sup>3)</sup> *asyá vāmásya palitásya hótul  
tásyá bhráta madhyamó asty áçnah /  
trtiyo bhráta ghrtáprásho asya  
átrápagyam viçpátiñ saptdáputram //*

<sup>4)</sup> Çat. Brähm. I, 6, 4, 19; IV, 6, 7, 12: *candramā hy etasyānnam  
ya esa tapati /.*

zu individuelle Anschauung weniger Stellen nicht gelten lassen will, dann darf auf TS. I, 6, 11, 5. 6; TBr. III, 1, 4, 1 verwiesen werden, wo Agni der „Speiseverzehrer“ der Götter heisst<sup>1)</sup>. Das kann ebensowohl für den Gārhapatyā oder Āhavaniya als für das himmlische, von den Göttern selbst entzündete Opferfeuer (die Sonne) gelten, in dem sie ihr Havis selbst opfern (X, 88, 7). Besser noch würde mit Rücksicht auf *madhyamā* unter *āqna* das Manenfeuer zu verstehen sein (cf. *kravyād* oben S. 108). Ich meine daher, *āqna* lässt sich auf eins dieser drei Feuer ohne grosse Schwierigkeit beziehen, oder wir müssen mit Sāy. annehmen, dass hier Vāyu gemeint ist, der ‚*sarvatra vyāpta*‘.

Ich habe schon früher (I, 368) darauf hingewiesen, dass die unstäte Natur des Blitzes seiner Entwicklung zu einer Gottheit nicht günstig war und ihn mehr dazu bestimmte, eine Waffe oder ein Werkzeug in der Hand eines Gottes wie Indra oder Thōr zu werden; ich stimme hierin mit Hardy und Oldenberg ganz überein<sup>2)</sup>). Weder die ethnographischen Materialien noch die Mythologie der europäischen Völker machen die Ansicht, der zufolge der Blitz eine selbständige Gottheit sein soll, vom allgemeinen Standpunkt aus glaublich. In Tylor's Anf. der Kultur, bei Brinton<sup>3)</sup> oder Lang<sup>4)</sup> finde ich keine nach dieser Richtung hinweisende Andeutung. Auch Crooke, in dessen ‚Popular Religion‘ man am ersten Nachrichten zu finden erwarten müsste, spricht I \* 33—35, wo er ‚Thunder and Lightning‘

<sup>1)</sup> *agnir vai devānām annadah.*

<sup>2)</sup> Ved.-brahm. Periode S. 64; resp. Rel. d. Veda, S. 111. 116.

<sup>3)</sup> Religions of primit. peoples. Vgl. dort S. 138 die Kategorien tatsächlich verehrter Götter.

<sup>4)</sup> Mythes, cultes et religion, 103 ff. Vgl. K. v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern, 222 Z. 2. Es liegt auf der Hand, dass es ein sehr grosser Unterschied ist, ob man den Blitz als lebendes Wesen oder als Gottheit denkt. Man kann die Wolken als „Kühe“ betrachten und weit entfernt von ihrer Deifizierung sein.

behandelt, nur von den übeln dadurch verursachten Vorzeichen und den Mitteln, „the lightning“ oder „thunder demon“ abzuwehren, aber nicht von einer Vergöttlichung der Erscheinung. Auch die deutsche Mythologie scheint, um anderes zu übergehen, kein Wesen derart geschaffen zu haben<sup>1)</sup>. Weder das Schweigen der anthropologischen noch das der anderen Quellen ist natürlich im Stande, etwas für die vedische Zeit zu beweisen; selbst nicht das Verhalten der buddhistischen Quellen, die unter den von den Brahmanen u. a. verehrten Göttern den Blitz nicht zu nennen pflegen<sup>2)</sup>. Aber andererseits dürfen wir dieses Moment nicht unterschätzen. Prüfen wir nun die Angaben der vedischen Litteratur, so ist auch hier das Ergebnis der Blitzhypothese nicht günstig. Wir finden als Zeugen für sie in der Hauptsache nur Commentare<sup>3)</sup> und spätere Quellen, auf die sich wohl auch Alberuni India I, 41 stützt<sup>4)</sup>; ver einzelt natürlich auch andere Angaben, denn die Inder haben ja selbstverständlich den Blitz beobachtet und seine feurige

<sup>1)</sup> Mogk in seiner Rez. von E. H. Meyer, Anz. ISAK. III, 25 1: „mir sind in der ganzen Sagalitteratur überhaupt nur zwei Beispiele bekannt, wo der Blitz erwähnt wird —“. Mehr Ausbeute liefert das Griechische, Usener, Götternamen, S. 286 ff.

<sup>2)</sup> Wir finden *vanadevatā's, rukkhadevatā's*, Verehrung von Flüssen u. a., s. Oldenberg's Index zum Vinaya II, 336. V, 237; Dighanik. (Tevijja) XIII, 17. 25; Divyāvad. I, 1; Rituallitt. p. 18 etc. Auch bei Jacobi, ausgewählte Erzählungen, p. 30, wo verschiedene Götter aufgezählt werden, ist ein Blitzgott nicht genannt. Wenn man alle ḫrgvedischen Stellen, die *vidyut* enthalten, durchsieht, ergibt sich ebenfalls kein die Blitzhypothese bestätigendes Resultat.

<sup>3)</sup> Z. B. TS. IV, 1, 4 k: „*apām garbhām*“; Comm. p. 61: *meghasthānām jalānām madhye vidyudrūpam, samudriyam samudre vadavāgnirūpenotpannam* —.

<sup>4)</sup> „Brahman, on seeing sparks under the earth, brought them forward and divided them into three parts: the first, *pārthiva*, is the common fire, — the second is *divya* i. e. the sun, the third, *vidyut*, i. e. the lightning. The sun attracts the water, the lightning shines through the water etc.“ (Sachau).

Natur erkannt. Die Stellen aber, wo sie ihn zu einer Gottheit erhoben haben, sind gering an Zahl und gehören mehr dem Adbhuta-Ritual als dem regulären Kultus an. Wenn der Blitz in die Feuer des Opferplatzes schlägt, muss eine Spende an Agni apsumat dargebracht werden<sup>1)</sup>, oder der Blitz ist die Ursache von Fieber, Kopfweh u. s. w.<sup>2)</sup>. Zwar befindet sich unter dem beim Agnyādhāna verwendeten Holz auch solches, das von einem vom Blitz getroffenen Baume herrührt (S. 85); dies ist aber nur eine der dort geforderten Holzarten, keineswegs die einzige, und beweist nichts für die Verehrung des Blitzfeuers als „Agni's in den Wassern“. Im Allgemeinen sehen wir den Blitz als Waffe in der Hand Indra's<sup>3)</sup>, Soma's, Br̥haspati's und anderer. Sie wird Indra von Tvaṣṭṛ geschmiedet, oder Agni legt den Donnerkeil in Indra's Arme (X, 52, 5); an einer andern Stelle ist es Soma, der die verloren gegangene „Axt“ wiederbringen soll<sup>4)</sup>. Wenn wir von den mythologischen Wesen wie Indra, Br̥haspati u. a. absehen und uns an die durchsichtigen Naturerscheinungen selber halten, so steht der Blitz (*agman, vidyut*) in naher Beziehung zur Sonne als deren Waffe:

<sup>1)</sup> Citate bei Oldenberg, 112<sup>1</sup>.

<sup>2)</sup> Bloomfield, Seven hymns, S. 4 (zu AV. I, 12); SBE. XLII, 7. 246 ff. — AV. VII, 11, wo der Blitz als Gefahr für die Ernte beschworen wird, ist er nur Waffe in der Hand des Gottes.

<sup>3)</sup> RV. VI, 21, 7 als sein „alter verbündeter Gefährte“ bezeichnet. Cf. auch X, 92, 7.

<sup>4)</sup> IX, 67, 30: *alāyyasya paraçūr nanāga*. Siehe ZDMG. XLVIII, 418: „verborgen wurde seine Axt; sie war verloren“. Auch Thōr's Hammer ging verloren. Man kann hierzu TBr. I, 1, 3 stellen — es sind dies meines Wissens die einzigen Stellen, wo der vor den Göttern flüchtende Agni auf den Blitz zu beziehen ist —: *agnir devebhyo 'nilayata / ākhu-rūpañ kṛtvā sa prthivīm prāviçat / sa ītih (bilāni) kurvāñah prthivīm anusamacarat / tad ākhupurīsam abhavat* und TBr. I, 2, 1, 2:

*ītih kurvāño yat prthivīm acarāḥ  
guhākāram ākhūrūpam pratītya —*

AV. XIII, 1, 32: *udyáñ̄s tvám̄ deva Sūrya — /*  
*ávainān áçmanā jahi — //*

VIII, 1, 11: *vaiçvānaró rakṣatu jätávedāḥ*  
*divyás tvā má dhāg vidyútā sahā /*

TĀr. I, 8, 2: *vidyút súrye<sup>1)</sup> samáhitā*

RV. X, 68, 4: *avaksipánn arká ulkám̄ iva dyóḥ /*

TBr. III, 7, 6, 21<sup>2)</sup>: *udyánn adyá mitramahaḥ*  
*sapátnān me anīnaçah*  
*dívainān vidyútā jahi /*

TĀr. I, 10, 5 entsteht aus dem Himmel die Rātri, daraus  
*çveta aditya<sup>3)</sup>*, aus ihm *vaidyuta [ātapa]*, daraus *nihāra*.

Ferner steht, wie natürlich, der Blitz in naher Beziehung  
zu Wolke und Regen<sup>4)</sup>. Er wird im übrigen sehr verschieden-  
artig symbolisiert<sup>5)</sup>, aber nirgends fällt eine Äusserung etwa

<sup>1)</sup> Nicht *çpsu!*

<sup>2)</sup> Beim Adityopasthāna. Vgl. auch RV. VIII, 67, 20:

*mā no hetir vivásvataḥ*

*ādityāḥ krtrīmā çárūḥ /*

*purā nū jaráso vadhit //* (Vivasvat = Sonne).

<sup>3)</sup> Cf. auch TBr. III, 8, 4, 2: *vajrī vā açvali prājapatyah*. Çat. Br. XIII, 1, 2, 9: *vajro 'çvali*.

<sup>4)</sup> RV. I, 39, 9; V, 84, 3; VII, 56, 13; X, 91, 5 bei Bloomfield, Contrib. V, 11<sup>2)</sup>; über Blitz und Wolke i.d., Contrib. I, 5; V, 15.

<sup>5)</sup> Z. B. TS. II, 2, 8, 5: *vajro vai çakvarī* (cf. Gobh. III, 2, 22); V, 2, 7, 4: *vajro vā äyyam vajrah kärṣmaryah*; VI, 3, 3, 2: *vajro vai svadhitih*; 6, 11, 3: *vajro vai sōdaçī*; 11, 6: *arunapiçāngo 'çvo daksinaitud* *vai vajrasya rūpam —*; VII, 4, 7 und sonst: *pañcadaço vajrah*; Ait. Brāhm. II, 35,5: *ārambhāñato vai vajrasyāñimātho dañdasyātho paraçoh*; 41, 10: *vrśtir vai yājyā vidyut*; TBr. I, 1, 3, 12: *maruto 'dbhir agnim atamayan / tasya t. hrdayam ächindan / sāçanir abhavat —*; III, 2, 4, 2: *vajrah vai äpah*; 10, 1: *vajro vai sphyah*; 12, 5, 6: *vajro vai rathah* (= TS. V, 4, 9, 3 u. s.); MS. IV, 4, 1 (51, 2): *vajro vai paçavah* u. s. w. Man sehe u. a. noch die Deutung der Opferrufe TS. I, 6, 11, 3. 4 (*astu grauṣad ity abhrām sam aplāvayan, yajeti vidyutam ajanayan* u. s. w.). Oder die mit den drei Anuyāja's im Fall einer Beschwörung verbundenen Anumantrana's: „açanī, schlage N.N.!“ „hrāduni, schlage N.N.!“ „ulkuṣī, schlage N.N.!“ (NVO. 138. 9). Ich glaube auch, dass die Deutung des

wie *agnir vai vajrah* (*vidyut*) oder *devo vai vajrah*<sup>1)</sup> — es könnten nur wenige Stellen sein, die meiner Aufmerksamkeit entgingen. Mit andern Worten: wo wir die Tatsachen befragen, wird er als Gottheit gar nicht oder nur ausnahmsweise anerkannt. Ich weiss nur wenige Fälle anzuführen, wo ihm wirklich Verehrung zuteil wird, einmal AV. I, 13, ein Lied, das sich an die Beschwörung des Blitzes und seiner Folgen, Kopfschmerz u. s. w. (in I, 12) anschliesst<sup>2)</sup>, ferner RV. VIII, 89 (100, 9)<sup>3)</sup>, wo der Donnerkeil von Wasser umschlossen im Meere ruht und von den „vereint vorwärts strömenden“ Tribut empfängt. Es lässt sich also keineswegs bestreiten, dass sich vereinzelte Äusserungen in der Richtung finden, und sie lassen sich bei weiterem Forschen vielleicht noch vermehren<sup>4)</sup>), denn in dem weiten Bereich der vedischen Litteratur ist wohl keine Auffassung ganz unvertreten geblieben; aber so wenige Stellen sind nicht geeignet, den Blitz als „den Agni in den Wassern“ erscheinen zu lassen oder dieser Form des Feuers Merkmale einer weit verbreiteten und verehrten Gottheit aufzuprägen<sup>5)</sup>.

Man wird dieser Meinung gegenüber auf die oft wiederkehrende Erzählung von dem in den Wassern versteckten und von den Göttern eifrig gesuchten Agni hinweisen, den die Forschung in der Regel als den Blitz gedeutet hat.

Adlers, der den Soma bringt, als Blitz, wie Bloomfield (JAOS. XVI, 11 ff.) sie begründet, richtig ist; nur ist dieser kein Gott und von dem sonst als Vogel (*divya suparna* u. s. w.) bezeichneten Agni genau zu unterscheiden. Auch als Überbringer des Feuers vom Himmel kann der Blitz gelegentlich gedacht worden sein. S. 146, 147.

<sup>1)</sup> Vielleicht TBr. III, 10, 5: *jātavedā yadi vā pāvako 'si vaiqvānaro yadi vā vaidyuto 'si /*.

<sup>2)</sup> Vielleicht AV. VII, 41. Bloomfield, JAOS. XVI, 13 (contrib. V, 13).

<sup>3)</sup> VMyth. I, 368 <sup>2)</sup>.

<sup>4)</sup> Ganz farblos ist AV. III, 21, 7. VS. XXV, 1.

<sup>5)</sup> X, 30, 4: *yām vīprāsa īlate adhvareśu*; 8: *tādyam adhvareśu* zeigen eben nur, dass *apāṇī napāt* nicht der Blitz ist.

Jene beiden Stellen des TBr., welche dies zu befürworten scheinen, sind S. 131<sup>1</sup> angeführt worden; aber sie stehen doch vereinzelt und entsprechen nicht der Gesamtauffassung des Veda, die ich darzulegen versuchen will.

---

## H. Die Götter und Agni.

---

### a) Die Götter setzen Agni ein.

Es ist von Oldenberg mit Recht bemerkt worden, dass Agni gegenüber der kompakten Masse der Götter in einer gewissen Sonderstellung erscheine. Stellen, in denen die Götter selbst das Feuer entzünden, sind nicht vereinzelt anzutreffen. Oder wir finden andere Bilder: Agni ist der Bote, der Opferführer, der Hotṛ oder der Purohita der Götter, ihr Auge, ihr „Tier“<sup>1)</sup> oder ihr Mund. Sie erzeugen ihn nicht nur für sich, sie gewähren auch den Menschen Teil daran, und ausser den Uçij, Āngiras und andern alten mehr oder weniger mythischen Gestalten, sind es die Götter, die Agni unter den menschlichen Geschlechtern einsetzen. Nur einige wenige Belege von dieser bekannten Vorstellung mögen um des Zusammenhangs willen hier angeführt sein.

III, 2, 3: *krátvā dákṣasya táruso vídharmāṇi  
deváso agním janayanta cittibhiḥ /*  
8: *vicarṣaṇir agnír devánām abhavat puróhitaḥ /*

---

<sup>1)</sup> Ait. Br. I, 15, 6. Nach Çat. Br. XIII, 2, 7, 13 ff. sind Agni, Vāyu, Sūrya „paçu's“.

- 9, 9 (X, 52, 6): *trīṇi ḡatā trī sahásrāny agním  
trinçác ca devá náva cāsaparyan /  
aúkṣan għrtáir ástṝpan barhír asma  
ād id dhótāram ny àsādayanta //*
- 29, 9: *ayám agníḥ pṛtanāṣāṭ suviro  
yéna deváso ásaḥanta dásyūn //<sup>1)</sup>.*

### b) Die Götter und die Sonne.

Wie beim Somaopfer, so sind auch beim Feuerkult die Vorgänge des Opferplatzes ein Abbild der himmlischen Welt. Agni, der auf der Feuerstätte des Opferers lodert, ist der irdische Vertreter dessen, den die Götter entflammen. Die bisherige Untersuchung liess keinen Zweifel daran, dass von den Vitānafeuern keines dem Blitz entspricht; unsere Texte sagen ausdrücklich, dass es Agni Vaiçvānara ist, den die Götter zum Opfer hervorbringen<sup>2)</sup>. Agni V. aber ist, wie wir sahen, die Sonne, und *sárya āditeyá* wird in dem vom Opfer der Götter handelnden, für diesen Anschauungskreis bedeutungsvollen Liede X, 88, 11, aus-

<sup>1)</sup> Cf. noch I, 26, 8; 31, 11; 36, 4. 5. 10; 59, 2. 5; II, 1, 13: *tvám agna ādityāsa āsyām, tvám jiḥwām qúcayaç cakrire kave / — tvé devā havír adanty īħutam //; 14; II, 4, 3; III, 1, 4. 13; 3, 5; 11, 4; 17, 4; 29, 7; IV, 1, 1; V, 3, 4; 8, 6 (*ureujráyasam għrtáyonim* — cákṣur *dadhire* —); 21, 3; 25, 2; VI, 15, 8; 16, 1; VII, 11, 1. 4; VIII, 84, 2; X, 12, 2 (*devó devān paribhár*). 3; 46, 9. 10 u. s. — TBr. II, 4, 6, 7: *nahi spaçam avidann anyam asmät / Vaiçvānarāt puraetāram agnēh / atheme 'manthann amṛtam asurāh Vaiçvānaram kṣetrajityāya devāh —.**

<sup>2)</sup> RV. VI, 7, 1: *mūrdhānam divó aratiṃ pṛthivydः  
vaiçvānarām riā ḍ jätám agním /  
kavítip samrājam átitihim jánānām  
āsánn ḍ pāṭram janayanta devāh //*  
2: *nābhīṣ yajñānām — abhi sám navanta /  
vaiçvānarām rathyām adhvurāṇām  
yajñásya ketum janayanta devāh //*

drücklich als von ihnen eingesetzt bezeichnet<sup>1)</sup>); sūrya āditeya und Agni Vaiçvānara sind Synonyma. Im vorhergehenden Verse sagt unser Lied, dass mit einem Stoma die Götter Agni am Himmel schufen und dreigeteilt für die Welt machten<sup>2)</sup>. Ein anderes Lied nennt Sūrya ausdrücklich „den Purohita der Götter“<sup>3)</sup>.

Die Sonne spielt in vielen Erzählungen der Brähmana's eine grosse Rolle. Die Götter fürchten sich vor ihm, wenn er brennend dahin schreitet<sup>4)</sup>, oder er ist der ‚yoddhr‘, den die Rakṣas mit Erlaubnis Prajāpati's sich zum Kampfe selbst wählen (TĀr. II, 2, 1)<sup>5)</sup>, oder die Götter machen ihn zum Ziel (*kāṣṭhā*) bei einem von ihnen veranstalteten Wettlauf (Ait. Br. IV, 7, 4; TMBR. IX, 1, 35); er bildet bei einem der Opfer den ‚Pfosten‘ für das Opfertier (TBr. II, 1, 5, 2); sie verwandeln ihn in ein weisses Ross als Dakṣīṇā für Ayāsyā (TMBR. XVI, 12, 4). Als Svarbhānu den Āditya mit Finsternis schlägt, retten ihn die Götter mit den Svaraśāmans. Mit den Para genannten Svara's brachten sie ihn zur Himmelswelt (TMBR. IV, 5, 2. 3). Oder sie schlagen mit den Divākīrtya's die Finsternis weg (IV, 6, 13). Öfter wird von der Besorgnis der Götter gesprochen, die Sonne möchte vom Himmel herab- oder über den Himmel hinausfallen<sup>6)</sup>;

<sup>1)</sup> *yadēd enam ādadur yajñiyāso divī devāḥ sūryam āditeyám / —.*  
Die realistische Auffassung der Sonne findet sich auch ausserhalb Indiens. Lang l. c. S. 117 citiert aus Brough Smyth, Aborigines of Vict. I, p. 430: soleil, soleil, brûlez votre bois, brûlez votre substance intérieure et descendez. — X, 28, 8 tragen die Götter Äxte, mit denen sie Holz spalten.

<sup>2)</sup>      *stōmena hi divī devāśo agnim ájījanan — /*  
              *tām ī akṛṇvan tredhā bhuvé kām —*

<sup>3)</sup> VIII, 101, 12: *baṭ sūrya — / mahnd devānām asuryāḥ purōhito vibhū jyōtir ādābhyam //.*

<sup>4)</sup> TMBR. V, 3, 9: *agnir vā idam Vaiçvānaro dahann ait tasmād devā abibhayuḥ /.*

<sup>5)</sup> Cf. auch TBr. II, 4, 6, 7 oben p. 135<sup>1)</sup>; RV. I, 59, 5 u. s. w.

<sup>6)</sup> Sonnwendfeste 9. TMBR. IV, 5, 9; VI, 7, 24; VII, 4, 7; XII, 10, 6; XXV, 10, 11.

es sind die Metra und Melodien, mit denen sie die schwankende zur Sonnenwendzeit stützten. Das ist nichts anderes als eine Erinnerung an alte Sonnenwendfeiern, die man mit Liedersang beging. Professionelle Sänger werden die Kunst, das Neujahr anzusingen (cf. S. 32), gepflegt haben, ehe sie in dem Ritual der brahmanischen Schulen eine feste Stätte fand. Die Erzählung von dem durch die Götter entflammten und für die Opfer eingesetzten Feuer, mit der wir es an dieser Stelle zu tun haben, ist also nur eine unter den vielen der an die Sonne angeknüpften Mythen, welche wie manche der anderen auf volkstümlichem Grunde entstanden sein und den darauf weiter bauenden Ritualisten als Illustration oder als Ausgangspunkt für ihre Bräuche willkommen gewesen sein mag.

### c) Agni's Flucht.

Agni bleibt aber nicht immer bei den Göttern; die ganze vedische Litteratur kennt die Erzählung von seiner Flucht aus Furcht vor dem Opferdienst. „Agni hatte drei ältere Brüder“, so erzählt TS. II, 6, 6, 1, „diese verschwanden, als sie den Göttern die Opfergabe brachten. Agni geriet in Furcht. Er dachte, ‘ebenso wird der hier (der die Opfergabe bringt), ins Unglück geraten’, und lief fort; er ging ins Wasser. Die Götter suchten ihn herauszutreiben. Ein Fisch verriet ihn. Den verfluchte er . . .“. Dieselbe Erzählung kehrt VI, 2, 8, 4 wieder und ist nur darin von der hier gehörten verschieden, dass Agni in ihr nicht in die Wasser, sondern in die Pflanzen, Bäume eindringt<sup>1)</sup> und

---

<sup>1)</sup> sa yām vanaspatisv avasat tām pūtudrau, yām oṣadhuṣu tām su-gandhitejane yām paçusu tām petvasyāntarā gr̄nge. [Diese Erzählung wird TBr. III, 8, 12, 2 auf Prajāpati, der dort Agni's Stelle einnimmt, übertragen: āçvattho vrajo bhavati | prajāpatir devebhyo 'nilāyata | açvo

ohne Hilfe des Fisches von den Göttern gefunden wird. Es bedarf keines Scharfsinns, um zu erkennen, dass die drei geschwundenen Brüder Agni's<sup>1)</sup> die drei Opferfeuer sind, welche erloschen sind; der von den Göttern gesuchte Agni ist das Opferfeuer, das ihnen aufs neue dienen soll. Es handelt sich, wie ich glaube, dabei nicht um die Veranstaltung eines einzelnen Opfers, sondern um den Beginn des rituellen Jahres, um den Anfang des dem Pitṛyāṇa folgenden Devayāṇa. Die ganze Erzählung hat doch einen zu constanten Charakter, um ätiologisch von einem einzelnen Opfer ausgegangen zu sein: die indische Mythologie hat das Bild von dem „versteckten“ oder verloren gegangenen Feuer, nach dem Götter oder Weise suchen<sup>2)</sup>), gewählt, um das Ende des Uttarāyana zu charakterisieren. Wir können das aus dem RV. selbst erkennen. Er spricht davon, dass Agni erzürnt davon gegangen sei, so V, 2, 8, wo es heisst: „erzürnt bist du von mir gegangen; das kündigte mir der Oberherr der Götter an; denn Indra hat kündig dir nachgeblickt; von ihm unterwiesen, o Agni, kam ich herbei“<sup>3)</sup>). Weiter noch als dieser Vers führen uns die drei Lieder

---

*rūpaṇ krtvā so 'qvatthe sanvatsaram atiṣṭhat, tad aqvatthasyāqvatthavam —.]*  
Auch das Cat. Brāhm. I, 2, 3, 1; 3, 3, 13 ff. berichtet uns diese Sage, ohne sachlich erhebliche Varianten. MS. III, 8, 5 (101, 3 ff.). — Über ihre Form in späterer Zeit A. Holtzmann, Agni nach den Vorstellungen des Mahābhārata, S. 11. Cf. u. a. Anuqāsanaparva 85, 20 ff.

<sup>1)</sup> Er ist selbst der vierte Hotṛ im Kāthaka; Macdonell 95 <sup>31</sup>.

<sup>2)</sup> Man vergleiche I, 65, 2:

*paçvā ná tāyūm / gīhā cātantam — / sajōsā dhīrāḥ /  
padāir ánu gman / úpa tvā sūdan ! viçve yájatrāḥ //*  
65, 4; 67, 6, 7; 72, 2:

*asmé vatsáṁ pári sántam ná vindan  
icchánto viçve amítā áñurāḥ !*

III, 1, 9. 14 (*gúheva vrddhám*); IV, 5, 9; 7, 6; V, 8, 3; 11, 6; 15, 5;  
VI, 1, 2; X, 46, 2.

<sup>3)</sup> *hrñyámāno ápa hí mād aiyeh  
prá me devánām vratapā uvāca /*

X, 51—53<sup>1)</sup> in die tatsächlichen Anschauungen ein. Wir finden in dem ersten von ihnen ein Zwiegespräch zwischen Agni und den Göttern, die ihn in Wassern und Pflanzen suchten und ihn dadurch zur Rückkehr bewegen, dass sie ihm die Prayāja's, Anuyāja's, einen Anteil am Havis, ‚die Butter der Wasser‘, das Mark der Kräuter und langes Leben zusagen.

4: Agni: ‚Aus Furcht vor dem Hotṛdienst, ‘dass mich nur nicht die Götter etwa hier einspannen’, o Varuṇa, floh ich. Meine Leiber haben an vielen Orten sich versteckt. Die Sache [den Hotṛdienst] verstehe ich, Agni, nicht‘.

5: Varuṇa: „Komm! der Mensch verlangt nach den Göttern und wünscht Opfer, dazu vorbereitet. Im Dunkel wohnst du, o Agni. Mache gangbar die den Göttern dienenden Pfade (*pathó devayānān*). Führe wohlgesinnt die Opfergaben hin“.

6: Agni: ‚Agni's ältere Brüder haben, wie ein Wagenlenker seinen Weg, diese Sache [den Hotṛdienst] eifrig verfolgt [und gingen zu Grunde]. Aus Furcht davor ging ich, o Varuṇa, in die Ferne. Ich erzitterte wie ein Blüffel vor der Bogensehne des Schützen‘.

Es ist offenbar, dass hier nicht der Blitz gemeint ist; denn nicht der Blitz oder ihre Waffe, sondern das Opferfeuer der Götter ist erloschen oder, um ein anderes vedisches Bild zu gebrauchen, ihr Hotṛ ist geflohen und wird aufs neue von ihnen gewonnen. Das folgende Lied schildert die Einsetzung des Hotṛ. X, 52,

4: Agni: ‚Mich haben die Götter als Opferführer eingesetzt, der verschwunden war und viele Fährlichkeiten lief,

---

*Índro vidvān̄ ánu hí tvā caéákṣa  
téñáhám agne ánuçiṣṭa ágām !!*

Vgl. noch v. 12 desselben Liedes und namentlich X, 32, 6 ff., wo derselbe Vers mit einer Variante wiederkehrt; für Pāda a) ist dort *nidhīyámdnam apagūlham apsú eingetragen.*

<sup>1)</sup> Cf. Oldenberg, ZDMG. XXXIX, 71 ff. Rel. d. V. 124.

(mit den Worten:) Agni soll kundig unser Opfer bereiten mit seinen fünf Gängen, das dreifache, siebenfache'.

5: „Ich will euch verehren um Unsterblichkeit<sup>1)</sup> und Nachkommen, damit ich euch, o Götter, weiten Raum verschaffe. In Indra's Arme will ich den Donnerkeil legen. Da wird er all die Schlachten gewinnen“.

6: (Dichter:) „3339 Götter verehrten da Agni; sie besprengten ihn mit Butter, streuten ihm Barhis, da setzten sie ihn zu ihrem Hotṛ ein“.

In v. 5 des ersten Liedes wurde im Gegensatz zum *támas*, in dem Agni wohnt, von den *pathó devayānān* gesprochen, die er bereiten soll. Ganz derselbe Gegensatz kehrt X, 124, 1 wieder, wo Agni gebeten wird, zum Opfer zu kommen, Opferführer und Leiter zu sein; lange habe er in tiefem Dunkel gelegen<sup>2)</sup>. Es kann damit nur eine Neubelebung des Opfers gemeint sein, die im Gegensatz steht zu *támas*, zu einer finsternen und opferfeuerlosen Zeit. In diesem Sinne ist auch X, 181, Vers 3 zu verstehen, der von dem „zerstreuten“ oder „verlorenen“ Yajus der Götter spricht, das die (Weisen) mit eifrigem Nachdenken fanden<sup>3)</sup>.

Im Gegensatz zu den Göttern stehen die Manen<sup>4)</sup>; das Ritual lässt ihn überall im Kleinen wie im Grossen, in Bezug auf die Himmelsrichtung, Lage der Opferschnur u. a. m. hervortreten. „Wenn sie nach dem Manenopfer hinweggehen und die Sonne im Osten verehren, (so geschieht das darum:) die Sonne ist die Welt der Götter, die Manen sind

<sup>1)</sup> Agni wünscht sich langes Leben; cf. X, 51, 7: *kurmás ta ḏyur ajáram yád agne —; 8: agnéç ca ḏirghám ḏyur astu devāḥ //*.

<sup>2)</sup> *imáni no agna ípa yajñám éhi  
páñcayāmāñ trivítan̄ saptátantum /  
áso havyavád̄ utá nah purogṭ  
jyóg evá ḏirghám táma ḏcayiṣthāḥ //*  
<sup>3)</sup> *té 'vindan mánasā dīdhyanā yájuḥ  
skannám prathamám devayānam /*

<sup>4)</sup> Oben S. 30 und 82.

die Welt der Väter; daher kommen sie aus der Manenwelt zur Götterwelt“<sup>1)</sup>). In der Väterwelt darf man die Sonne nicht schauen<sup>2)</sup>. „Wenn die Sonne noch am Himmel steht, soll man eine Umhüllung machen“, heisst es im Mānava Čr. S.<sup>3)</sup>. Einen originellen Compromiss, in dem die Sonne (hier Agni Vaiçvānara) den Manen gegenübergestellt wird, finden wir TMBr. VIII, 7, 6 bei Gelegenheit des Yajñāyajñīya-Sāman mit seinem merkwürdigen und weitere Behandlung verdienenden Ritual: „zu Vaiçvānara bringt der Adhvaryu da die Sadasya's, wenn er das Yajñāyajñīyatotra einleitet. Verhüllt ist es zu singen, damit man von Vaiçvānara nicht verbrannt werde. Einen Verhüllten erkennen aber die Manen nicht. Beim Yajñāyajñīyatotra wünschen die Manen die ihrigen zu erkennen. Man soll nur bis zu den Ohren sich verhüllen. Das ist sowohl verhüllt als unverhüllt. Die Manen erkennen, Vaiçvānara schädigt nicht“. Am bedeutsamsten äussert sich der Gegensatz zwischen Göttern und Manen in den beiden Perioden des Jahres, dem Deva- und dem Pitṛyāna, die später rein lokal verstanden werden. Er ist in der S. 30 angeführten Hymne X, 2 betont; er wird in dem von der Einsetzung Sūrya's als Opferfeuer handelnden Liede nachdrücklich hervorgehoben<sup>4)</sup> und ist auch in der Hymne, die den Ausgangspunkt dieser Bemerkungen bildet (X, 52, 5), mit den Worten *támas* und *pánthāno devayánāḥ* ausgedrückt. Wenn Rudra das Opfer durchs Herz schiesst, erlöschen die Opferfeuer und die Zeit der Manen

<sup>1)</sup> Kauš. Br. V, 7.

<sup>2)</sup> Caland, Altind. Ahnenkult 179. (Dies spricht dagegen, Yama als die untergegangene Sonne, die „Nachtsonne“ zu deuten).

<sup>3)</sup> Caland l. c.

<sup>4)</sup> X, 88, 15: *dvé srutí aṣṇavam pitṛnām  
ahám devānām utá mártynām /  
tābh्याम idām víçvam éjat sám eti  
yád antarā pitáram mätáram ca //*

Cf. TBr. I, 3, 10, 1: *pitṛn yajno 'gacchat / tam devāḥ punar ayācanta etc.*

beginnt. So wird die Bezeichnung der *pitaraḥ* als *deváçatru* VI, 59, 1 klar:

*hatáso vām pitáraḥ deváçatrvah  
indrāgnī jīvatho yuvám //*

„Vernichtet sind von euch beiden die Manen, denen die Götter feind sind; IA., ihr lebt!“ d. h. der Pitṛyāna ist zu Ende, der Devayāna beginnt. Indrāgnī, die ich aus rituellen Gründen für den Neumond, wie Agniṣomau für den Vollmond erkläre, bezeichnen hier, scheint es, den ersten Neumond im neuen Jahr.

#### d) Agni's Versteck.

Die beiden früher angeführten Stellen der TS. geben nicht denselben Ort als Versteck für den dem Hotṛdienst entflohenen Agni an; die eine sieht die Wasser, die andere die verschiedenen Bäume dafür an. Dasselbe Schwanken zeigt sich im RV. nicht nur in verschiedenen, sondern sogar in demselben Verse. So stehen VI, 48, 5 *ápo ádrayo vánā nebeneinander*<sup>1)</sup>. Oder es wird auch im RV. nur die eine Seite des Thema's angeschlagen und hier von dem Aufenthalt im Wasser, dort von dem im Holze gesprochen, z. B.:

I, 151, 1: *mitrám ná yám címyā góṣu gavyávah  
svādhyò vidáthe apsú jíjanan /*

III, 1, 3: *áwindann u darçatám apsv àntár  
deváso agním apási svásṛṇám //*

13: *apám gárbham darçatám óśadhinám  
vánā jajána subhágā virúpam /*

<sup>1)</sup>

*yám ápo ádrayo vánā  
gárbham rtásya píprati /  
sáhasā yó mathító jdyate  
nr̄bhíh prthivýá ádhí sánavi //*

- 9, 2: *káyamāno vanā tvám  
yán mātṛ́r ájagann ápah* /<sup>1</sup>)  
 9, 4: *áw īm avindan niciráso adriúhah  
apsú sinhám iva cítám / u. s. w.*<sup>2</sup>).

### 1. In den Wassern.

Wenn wir unabhängig vom Zusammenhang die Frage beantworten wollten, wer denn dieser Agni in den Wassern sei, so böten Sonne, Mond und Blitz sowie die irdischen Wasser<sup>3</sup>) sich von selbst als Ausgangspunkt der Mythenbildung dar. Wenn wir aber näher prüfen und gewahren, dass es sich hier nur um das Opferfeuer der Götter oder um den Hotṛ der Götter handeln kann und der Blitz weder äussere noch innere Berechtigung hat als das eine oder andere zu gelten, so schränkt sich die Alternative ein; es zeigt sich, dass nur Sonne und Mond hier in Frage kommen könnten. Beide stehen zu den Wassern — man muss sich hüten, Wasser und Wolken zu verwechseln, sie

<sup>1</sup>) Cf. AV. XIII, 1, 50: *satye anyah samāhito 'psv anyah samidhyate brahmeddhāv agnī ījate rohitasya —*; TS. I, 4, 45 d: *agner anikam apa ā viveča*.

<sup>2</sup>) Cf. noch I, 70, 2; 141, 5; 144, 2 (oder ist dies hier der Mond?); 145, 5; II, 4, 2; III, 5, 3; 25, 5; IV, 7, 6; V, 34, 9; 85, 2; VII, 9, 3; VIII, 39, 8; X, 8, 1; 32, 6; 46, 2; 51, 1; 121, 7; 177, 1. Anschaulich ist X, 91, 6: *tám óśadhir dadhire gárbhām rtviyam tám ḥpo agním janayanta mātārah / tám ít samānāpi vanināc ca virúdho 'ntárvatīc ca súvate ca viçváhā //*.

<sup>3</sup>) Ich habe keine Bedenken mit anderen Forschern anzunehmen, dass die vedische Anschauung auch einen Agni in den Wassern der Erde kennt (AV. XII, 1, 37. Cf. Oldenberg, Rel. d. V. 115), kann aber die Gebräuche der rituellen Litteratur, weil sie nur symbolische Bedeutung haben, hier nicht zu den Beweisstücken rechnen. Die Bekanntschaft mit dem späteren Gedanken eines „Meerfeuers“ ist mir trotz Geldner, VSt. II, 271 durchaus zweifelhaft.

sind im Veda keineswegs identisch — in naher Beziehung. Der Mond wandelt *apsv* *àntár* á RV. I, 105, 1; er ist als Soma *apám gárbha* IX, 97, 41<sup>1)</sup>; TĀr. I, 22, 1 nennt ihn *apám púṣpa*. Der „verborgene, im Versteck befindliche König auf seiner glitzernden Streu“ I, 23, 14, den Pūṣan findet, ist der Mond. Andrerseits heisst es von Sūrya, dass die Götter ‚den im Meere verborgenen‘ herbeischafften RV. X, 72, 7<sup>2)</sup>), oder dass er „in die Wasser sich verberge“<sup>3)</sup>). Sonne und Mond gemeinsam sind als *apám vr̄śanvasū* X, 93, 5 bezeichnet<sup>4)</sup>), vielleicht auch X, 27, 17 unter den beiden, die in den Wassern die gewaltige Fläche durchwandern, zu verstehen<sup>5)</sup>). Es ist demnach an und für sich nicht leicht zu erkennen, ob im einzelnen Verse Sonne oder Mond gemeint sind; vielleicht ist von den Dichtern, die ja vor Augen hatten, dass Sonne und Mond nur verschiedene Erscheinungsformen desselben Agni sind, eine strenge Scheidung auch gar nicht beabsichtigt. Wer aber der in die Wasser sich flüchtende Agni ist, das sind wir zu ermitteln im Stande;

<sup>1)</sup> Weitere Stellen s. VMyth. I, 355. 294. 295.

<sup>2)</sup> *yád devā yátayo yáthā  
bhívanāny ápīnvata /  
átrā samudrá á gúlhám  
á súryam ajabhariana //*

<sup>3)</sup> MS. IV, p. 194, 3: *súryo apo vigáhate*. Unwesentlich sind hier RV. IV, 38, 10: á *dadhikráh* — *súrya iva jyótisápás tatāna* (VII, 47, 4; X, 178, 3); V, 45, 10.

<sup>4)</sup> Anders Ludwig, Nr. 240 (vol. IV, p. 238).

<sup>5)</sup> *— / dvá dhánump bṛhatím apsv àntál  
pavítravantā caratala punántā //*

Die beiden „Kälber der Virāj, die aus dem Meer aufstiegen“, AV. VIII, 9 (S. 51), können nur Sonne und Mond in ihrem täglichen Aufgang sein. — Auch der Wind steht zum Wasser in enger Beziehung. Cf. vol. I, 444. 5. RV. I, 122, 3: *mamáttu váto apám vr̄śanván*; VII, 40, 6: *vr̄śim  
párijmá váto dadátu*; X, 168, 3: *apám sákha*; TS. VII, 4, 20°; TMBR. VII, 8, 1 und dazu AV. X, 8, 40: *apsv áśin mātaríçvā práviṣṭah, práviṣṭā deváh* — .

der Vers, welcher uns hierbei führt, ist einer Missdeutung nicht ausgesetzt. Ich sehe ab von VII, 49, 4, weil Agni Vaiçvānara hier nur neben andern Göttern steht<sup>1)</sup>; wichtig ist dagegen VI, 8, 4:

*apám upásthé mahiṣá agrbhṛata  
víço rájānam úpa tusthur rgmíyam /  
á dütó agním abharad vivásvato  
vaiçvānarám mātariçvā parāvátah //*

„im Schoosse der Wasser ergriffen ihn die Gewaltigen (Götter). Den König, den preiswürdigen, verehrten die Stämme. Als Bote Vivavat's brachte Mātariçyan aus der Ferne Agni Vaiçvānara“. Agni V. ist, wie sich zeigte, die Sonne, das Opferfeuer der Götter, an dem sie den Menschen teilhaftig machen, und der die Sonne auf der Opferstätte repräsentierende Āhavaniya. Gerade diese Agni Vaiçvānara als Synonym von Sūrya behandelnden Hymnen VI, 7—9, in deren Mitte unser Vers erscheint, lassen keinen Zweifel, dass es die Sonne ist, die die Götter im Schoosse der Wasser ergreifen<sup>2)</sup>. Für *apám upásthé* steht VI, 9, 7, also wieder in derselben kleinen Sammlung, *támasi*:

*viçve devá anamasyan bhiyānáh  
tvám agne támasi tasthivánsam /  
vaiçvānaró avatútáye nah  
ámartyo avatútáye nah //*

„alle Götter verneigten sich in Furcht vor dir, als du, o Agni, im Dunkel standest“. Wir werden also auch an andern Stellen, wo nicht so sicher von A. Vaiçvānara, sondern allgemein von dem in den Wassern versteckten Agni gesprochen ist, den die Götter suchen, annehmen, dass damit

<sup>1)</sup> *yáṣu rájā várupo yáṣu sómo viçve devá yáṣúrjam mádanti / vaiçvānaró yáṣu agníh právistas — /.*

<sup>2)</sup> Man vergleiche dazu den schon S. 144<sup>2</sup> citierten Vers, dass die Götter den im Meer verborgenen Sūrya herbeischaffen, ein Vers, den man als Doublette des unsrigen bezeichnen kann.

ihr Opferfeuer, ihr Hotr, d. i. die Sonne gemeint ist<sup>1</sup>). Mir scheint, dass alle erreichbaren Tatsachen die Ansicht widerlegen, dass der in die Wasser geflohene Agni der Blitz sei.

In den bezeichneten Versen wechseln *apám upásthe* und *támasi* wie Synonyma. Der Gedanke, dass die Sonne in den Wassern verschwinde, ist nur in einem tropischen Lande mit einer Regenzeit recht erklärbar. Nur dort kann die Erzählung ersonnen werden, die wir Kaus. Br. XXV, 1 finden, „dass die Wasser Tapas übten und nach geübtem Tapas schwanger wurden. Daraus wurde im sechsten Monat die Sonne hier (*aditya*) geboren . . . aus dem Meer stieg auf die süsse Welle“, so lautet das Ājyaçastrā, denn „aus dem Meer“, (d. i.) aus den Wassern geht er auf“.

Wenn daneben *támasi* steht, so kann sich allerdings auch das auf die dunkle Regenzeit beziehen<sup>2</sup>); aber es ist wie ich oben auseinandersetze, wahrscheinlicher, dass bei *támas* sich eine Erinnerung an ältere Zeiten unter einem andern Himmel fortgeerbt hat und die Wintersonnenwende ursprünglich damit gemeint war (S. 82). Die Linien laufen hier so ineinander, dass eine klare Scheidung nicht mehr möglich ist, und ein Ineinanderfliessen der Anschauungen war um so eher möglich, als ja die Regenzeit am Anfang des Dakṣināyana steht.

## 2. Im Holze.

Agni hat nicht nur im Wasser, sondern auch in den Pflanzen sein Versteck; wie die Götter finden ihn die Weisen

<sup>1</sup>) Cf. noch I, 146, 4: *dhr̄asah padám kaváyo nayanti — / sisásantah páry apacyanta síndhum ávir ebhyo abhavat súryo nřn //*. Hir. II, 3, 10: *súryam rtam tamaso grāhyā yad devā amuñcann asrjan vy enasah.* RV. I, 117, 5: *súryam ná támasi ksíyántam.*

<sup>2</sup>) Cf. RV. V, 59, 5: *sáryasya cákṣuh prá minanti vr̄stibhīh (marú-tah);* 63, 4: *tám (súryam) abhréna vr̄styā gūhaihah;* X, 72, 7: *samudrá*

in Wasser und Holz. V, 11, 6: *tvām agne ángiraso gūhā hitám ánv avindāñ chickriyāñáñ vénevane*<sup>1)</sup>. Es werden, wie sich zeigte, Wasser und Pflanzen verbunden: „in den Wassern, o Agni, ist dein Sitz. Du hängst dich an die Pflanzen“<sup>2)</sup>.

Wie kommt Agni auf die Erde? Es liegt nahe, im Blitz den Überbringer des himmlischen Feuers zu sehen, und diese Ansicht erhält ihre Begründung durch den Hinweis auf das Holz eines vom Blitz getroffenen Baumes, das neben anderem zur Anlegung der Flamme dient (S. 85), sowie auf die Herstellung des Reibzeuges aus dem Holze eines Aćvatthaumes<sup>3)</sup>. Nicht alle Bäume sind dem Blitzschlag in gleicher Weise ausgesetzt<sup>4)</sup>; der Aćvattha scheint

---

ā gūlhāñ sūryam, s. S. 144<sup>1)</sup>; MS. IV, 12, 5 (194, 3): *sūryo apo vigāhate raṇībhir vājasātamah — /.* Rāmāy. (Nirṇaya Sāg. Pr. ed.) II, 119, 22 (I. p. 441): *vanam praviveça — sūrya ivābhramāñḍalam.*

<sup>1)</sup> Vgl. noch I, 67, 9; 141, 4; II, 1, 14; III, 55, 4, 5; VII, 4, 5; X, 1, 2 u. s. w. (cf. S. 143<sup>2)</sup>, Oldenberg und Macdonell 91). — Wir haben also eine Zwei-, und wenn wir den Feuerstein hinzunehmen, eine Dreiteilung. RV. II, 1, 1 erwähnt 1. *adbhyah*, 2. *açmanah*, 3. *vanebhyah, osadhībhyah*. Hierzu käme in einigen wenigen Fällen noch der *jāṭharāgnī*. Dieser aber und der Feuerstein spielen im RV. keine Rolle; wir können also für unsere Zwecke bei der Zweiteilung von „Wasser“ und „Holz“ bleiben.

<sup>2)</sup> VIII, 43, 9: *apsv àgne sādhiś tāva saúṣadhiṛ ánu rudhyase* (cf. S. 142); III, 2, 11: *jinvate jathāreṣu prajajñivān — citrēsu* bezieht sich nicht auf verschiedene Menschen, sondern Pflanzen („das Pflanzeninnere“). Agni ist *vibhṛta óṣadhiṣu* RV. X, 1, 2. (Wohl verschieden von den des Nachts leuchtenden Pflanzen der späteren Litt. Kumārasambh. I, 10 und Stenzler zur Stelle).

<sup>3)</sup> Zur Erklärung erzählt TBr. I, 1, 3, 9: *açvorūpam krtvā so 'qvatthe sanvatsaram atiṣṭhat*; ähnlich I, 2, 1, 5.

<sup>4)</sup> Unser populärer Spruch:

„Vor den Eichen musst du weichen,  
Vor den Fichten musst du flüchten,  
Doch die Buchen musst du suchen“

hat durch die Forschung Bestätigung erfahren, s. C. Müller, Himmel und Erde, vol. VIII, 172: „alle neueren Beobachtungen stimmen . . . darin überein, dass unter gleichen äusseren Verhältnissen, z. B. im gemischten Bestande, Buchen sehr selten, Eichen aber unverhältnismässig häufig

aber auf den Blitz Anziehungskraft geübt zu haben und feuergefährlich gewesen zu sein. In den Vorschriften über den Hausbau (Gobh. IV, 7) heisst es, dass man im Osten den Aṣvattha meiden solle, denn von diesem, dem Āditya geweihten Baume drohe Feuersgefahr. Ob bei andern zum Anlegen des Feuers gewählten Holzarten derselbe oder ein anderer Grundgedanke mitspielt, vermag ich nicht festzustellen. Neben dem vom Blitz in einzelne Bäume übertragenen Feuer geht eine, ich möchte sagen, friedlichere Vermittlung her, auf die uns jene Verse hinweisen. Wie der Somasaft aus gewissen milchreichen Pflanzen gewonnen wird, so das Feuer aus gewissen feuerhaltigen Pflanzen oder Bäumen. Der Mond kommt zur Neumondszeit in diese Welt, dringt in Wasser und Pflanzen ein, und der Opferer sammelt ihn aus Wasser und Pflanzen (VMyth. I, 294. 5). So steigt auch das Feuer, wenn es aus dem Himmel „vom höchsten Vater“ hergebracht wird, in den Pflanzen empor<sup>1)</sup>. Es scheint, als ob im Regen dieser mysteriöse Übergang sich verwirkliche<sup>2)</sup>. Oder es gibt noch einen dritten Weg für die Herabkunft des Feuers: Mātariçyan bringt das Feuer.

---

Blitzschlägen anheimfallen“. Nach den statistischen Aufnahmen der Fürstlich Lippe-Detmold'schen Forstverwaltung „ergibt sich als Mittel aus den zur Kenntnis gebrachten Blitzschlägen aus den Jahren 1879 bis 1890, dass etwa 56 Eichen, 3 bis 4 Fichten und 20 bis 21 Kiefern getroffen werden, ehe einmal eine Buche vom Blitzstrahl heimgesucht wird“. Dabei herrschen im Waldbestand die Buchen so vor, „dass auf 100 Bäume etwa 70 Buchen, 11 Eichen, 13 Fichten und 6 Kiefern kamen“. Über die physikal. Begründung l. c. 178.

<sup>1)</sup> Siehe Bergaigne I, 17 ff.; Oldenberg, Rel. d. V. 113, mit denen ich im Wesentlichen übereinstimme.

<sup>2)</sup> Man vgl. (nur als Analogon) Chānd. Up. V, 10, 6, wo die zur Wiedergeburt gelangenden als „Regen“ herabfallen, als Reis, Gerste etc. geboren werden.

# I. Mātarīçvan.<sup>1)</sup>

Die Verse, welche von M. als Prometheus Indiens sprechen, sind zwar zahlreich genug, um ihn als Feuerbringer zu kennzeichnen, aber den natürlichen Ausgangspunkt seines Wesens hellen sie nicht auf. Agni wird Mātarīçvan zuerst offenbar (*āvir bhū I, 31, 3; 143, 2*)<sup>2)</sup> oder M. holt ihn vom Himmel (*bhār, ā + nī*)<sup>3)</sup>. Auch die Wurzel *math* wird verwendet<sup>4)</sup>, oder *sam + idh* III, 5, 10:

*yádī bhṛgubhyah párí Mātarīçvā  
gúhā sántam havyaváham samādhé //*

An einer weiteren Stelle „schafft“ er Agni zusammen mit anderen Göttern (*tataksur X, 46, 9*)<sup>5)</sup>.

In der späteren Zeit ist M. stets der Wind. Diese Bedeutung ist nicht nur klassisch, sondern reicht bis an die Pforten des RV. heran; wir finden sie im Yajurveda<sup>6)</sup> und

<sup>1)</sup> Über die Etymologie siehe die bei Richter, IF. IX, 247<sup>4</sup>, verzeichnete Litteratur.

<sup>2)</sup> Sāy. u. a.: *vāyusamnyogāt prajvalita ity arthalī*.

<sup>3)</sup> I, 93, 6: *ānyám divó mātarīçvā jabhāra  
ámathnād anyám párí qyenō ádreh /*

I, 128, 2: *yám M. mánave parāváto  
devám bhāb parāvátah //*

I, 60, 1; III, 9, 5: — *tiróhitam / aínam nayan M. parāváto devébhyo  
mathitám párí*; VI, 8, 4. Hierher auch III, 2, 13: *ā yám dadhé mātarīçvā  
divi kṣayam* (den ‚nahm‘ M.).

<sup>4)</sup> I, 71, 4; 141, 3: — *gúhā sántam M. mathayáti*; 148, 1.

<sup>5)</sup> Die Beinamen M.'s im RV. geben keine Aufklärung: I, 96, 4: *puruvárapuṣṭi, svarvid, viçām gopā —*; I, 148, 1: *vistá;* 71, 4: *vibhrta.*

<sup>6)</sup> VS. XI, 39: *Vāyu Mātarīçvan;* TS. IV, 1, 4<sup>a</sup>: *sam te vāyur mātarīçvā dadhātūttānāyai hrdayam yad vilīṣṭam / devānām yaç carati prāna-  
thena tasmai ca devi vaṣad astu tubhyam.* [Nicht sicher IV, 4, 12<sup>n</sup>.] M.S. II, 7, 4 (78, 7); III, 1, 5 (6, 22). Ait. Br. II, 38, 6: *pitā mātarīçvety  
aha prāno vai pitā prāno mātarīçvā —*. TĀr. III, 14, 2; IV, 42, 1.

selbst im Atharvaveda, hier nicht nur vereinzelt, sondern an mehreren ganz einwandfreien Stellen:

V, 10, 8: *bṛhatā mána īpa hvaye mātariçvanā prāñāpānaū* /

VIII, 1, 5: *tūbhyaṁ vātah pavatām mātariçvā  
tūbhyaṁ varsantu amṛtāny āpaḥ* //

X, 7, 2; 9, 26; XII, 1, 51:

*yásyām vāto mātariçvēyate  
rājānsi kṛnvānç cyāvāyāniç ca vrksān /  
vātasya pravām upavām ánu vāty arcīh* //<sup>1)</sup>

Es geht aus diesen Stellen, da darin von Vāyu Mātariçvan (YV.) oder Vāta Mātariçvan gesprochen wird, hervor, dass M. nicht ohne Weiteres ein Synonymum von Vāyu, Vāta, sondern eine besondere Gattung des Windes gewesen sein wird, über die nichts Näheres gesagt ist. Der angeführte Vers des AV., der zeigt, wie M. Staubwolken aufwirbelt und Bäume schüttelt, könnte an besonders starke Stürme, etwa Staubstürme denken lassen, wie sie Indien heimsuchen<sup>2)</sup>; er steht nur zu vereinzelt, um M. in diesem Sinne sicher zu erklären<sup>3)</sup>. Es muss genügen, dass Mātariçvan schon im AV. ein sicherer Name des Windes ist.

<sup>1)</sup> Wie die S. 144<sup>5</sup> angeführten Parallelen zeigen, kann auch der „in die Wasser eingedrungene“ Mātariçvan sehr gut als Wind gedacht sein.

<sup>2)</sup> Cf. Blanford, climates, p. 82: ... for an hour or more the air is calm, until violent gusts of cool air blow out in advance of the storm, raising clouds of dust. Sometimes these gusts blow with great force, blowing down trees or breaking their branches ... Crooke, North-Western Provinces, p. 52. Auch Kipling, plain tales, Tauchn. ed. S. 54.57 kann als Illustration dienen: „the duststorm was on us and everything was roaring, whirling darkness“ ... „now and again we rushed through the whirling, choking ‘dust devils’ in the skirts of the flying storm“.

<sup>3)</sup> Ganz bei Seite kann TBr. II, 3, 9, 5 bleiben, wo der Ostwind als Prāṇa, der Westwind mit Pavamāna, der Nordwind mit Savitṛ erklärt und Mātariçvan der Südwind zugewiesen wird (*atha yad dakṣinato vāti mātariçvaiva bhūtvā dakṣinato vāti / tasmod dakṣinato vāntam vidyāt* etc.). Das sind alles wohl künstliche Identifikationen. (Der Südwind ist im klass. Sanskrit der Frühlingsbote, Mālavikā ed. BSS. III, p. 63. Raghu

Wollen wir vor dem Rgveda stehen bleiben und die Bedeutung ‚Wind‘ ausschliesslich auf diese spätere Zeit, vom AV. an, beschränken? Die neuere Forschung neigt zu dieser Beschränkung, nach Oldenberg beruht die Bedeutung ‚Wind‘ auf ‚secundärer Spekulation‘ (122, 1). Ich glaube nicht, dass das richtig ist.

Mātariçvan bringt, reibt, entzündet im RV. das Feuer. Wenn M. im AV. sicher ein Name des Windes ist, so liegt kein Grund vor, das Wort in diesen Stellen des RV. anders als auf den Wind zu beziehen. Die enge Beziehung zwischen Wind und Feuer liegt ja in der Natur beider Elemente: *agner hi vāyuḥ kāraṇam, vāyor agnir iti*<sup>1)</sup>. „Agnir folgt Vāyu nach“, heisst es MS. III, 1, 10 (13, 12)<sup>2)</sup>. Wenn die Feuer ausgehen und die neue Flamme schnell gerieben dem Wind entgegen geführt wird, bringt man Vāyu eine Spende (Kāt. XXV, 10, 20). Agni ist RV. I, 58, 5; 141, 7: *vātacodita*; I, 58, 4 u. s.: *vātajuta*; X, 91, 7: *vātopadhūta iśitā*<sup>3)</sup>. Danach scheint es weder gewagt noch schwierig, auch den ḗrgedischen Mātariçvan, der das Feuer aus der Ferne bringt oder entzündet, als Windgott zu erklären: „the production of fire by means of friction is a discovery which would naturally occur to jungle races, who must have constantly

---

gewinnt die Herzen des Volkes wie der laue Südwind, Ragh. IV, 8. Cf. auch Kum. Saṃbh. III, 25 Comm. Davon kann hier nicht die Rede sein.)

<sup>1)</sup> Sāyaṇa zu RV. I, 95, 2 aus der Āruti.

<sup>2)</sup> *çvetam vāyave niyutvate ālabheta tejasikāmo, vāyur vā agnes tejas / tasmād vāyum agnir anveti —.*

<sup>3)</sup> Cf. noch IV, 7, 11: *sadyo jātāsyā dādr̥cānam ójo yád asya vāto anuvāti çocih* (VII, 3, 2); aus der späteren Litteratur Ragh. III, 37: *vibhāvasuh sārathineva vāyunā*; Manu I, 77: *vāyor api vikurvāñad virociṣṇu tamonudām jyotir utpadyate bhāsvat tad rūpaguṇam ucyate u. s. w.* („Manchmal wird Anila, der Wind, sein Vater genannt“, M. Müller, Phys. Religion, S. 192; cf. Holtzmann, Agni n. d. Vorstell. d. Mbh. 15.18.) Als Beispiel für die Geläufigkeit der Anschauung von der Erzeugung des Feuers durch den Wind vergleiche man den Tropus Çīc. XI, 17: — *viviktair mātariçvāvacūrṇya jvalayati madanāgnīn mālatinām rajobhilb /.*

seen it occur by the ignition of the bamboo stalks rubbed together by the blasts of summer<sup>1)</sup>). Dazu passen auch andere Verse. Zu RV. IX, 67, 31: *sárvam̄ sá pūtám aagnāti svaditám mātarīcvanā* ist MS. IV, 5, 8 (75, 6) zu vergleichen: *sa vāyur abravīd aham va etam somam svadayisyāmi*<sup>2)</sup>; Cat. Br. IV, 1, 3, 6 ff.

Einige andere Verse, die Mātarīcvan direkt zu einem Namen Agni's machen, scheinen allerdings Schwierigkeiten zu erheben. Hierher gehört u. a. I, 164, 46, der bekannte, gewöhnlich (mit zweifelhaftem Rechte) in pantheistischem Sinne gedeutete Vers, wonach „die Weisen ein Wesen auf vielfache Weise bezeichnen, es Agni, Yama, Mātarīcvan nennen“; ferner I, 96, 4 und III, 5, 9:

*mitrō agnīr īdyo mātarīcva*

*ā dūtō vakṣad yajāthāya devān //*

sowie der schon mehrfach genannte Vers III, 29, 11, der, was er auch im Einzelnen bedeute, Tanūnapād, Narācaṇsa, Mātarīcvan als drei Formen Agni's nennt. Aber im Ganzen ist die Zahl solcher Verse nicht gross und das im PW. gegebene Verzeichnis jedenfalls erheblich zu reduzieren<sup>3)</sup>.

Es ist nun die Frage, ob wir den Wind oder eine bestimmte Art des Windes als eine Form Agni's erklären können. Obwohl bei dem geringen Material nur Vermutungen angebracht sind, scheint die Möglichkeit hierzu keineswegs ausgeschlossen. Es ergab sich früher (S. 60. 94), dass im Dakṣināgni, dessen Herd zwei verschiedene Formen haben

<sup>1)</sup> Crooke, pop. rel. <sup>2</sup>, II, 194.

<sup>2)</sup> RV. X, 114, 1 steht M. in Beziehung zu den zwei Gharma's: *tāyor jūṣṭim̄ mātarīcva jagāma*. Sāy. deutet die beiden Gharma's als Agni und Āditya. Ich wage keine Deutung des Verses, möchte aber auf TS. I, 1, 3 b: *mātarīcvanō gharmo 'sīti* hinweisen und auf TBr. III, 2, 3: *mātarīcvanō gharmo 'sīty āha / antarikṣam̄ vai mātarīcvanō gharmaḥ* (TS. Comm.: *he kumbha, vāyoh saṃcārasthānapradānena dīpako 'yam antarikṣalokas tadrūpas tvam asi*); also auch hier dürfte M. der Wind sein.

<sup>3)</sup> Siehe Oldenberg 122 I und Macdonell s. v.

kann, zwei Gestalten zusammenfliessen, Vāyu einer- und Candra anderseits; wir sahen, dass die indischen Gelehrten selbst verschiedener Meinung darüber waren, ob man den Wind als Agni ansehen dürfe oder nicht. Die Maruts werden mit Feuern verglichen<sup>1)</sup>. Wir finden auch vereinzelt Stellen in der Brāhmaṇalitteratur, die Vāyu mit Agni direkt oder indirekt gleichsetzen. TS. II, 1, 1 heisst es von Vāyu: *sainam (devatā) içvarā pradaha iti*<sup>2)</sup>; TBr. III, 10, 11, 7: *sa vā eso 'gnir apakṣapuccho vāyur eva / tasyagnir mukham —*; Ait. Br. II, 34, 3: *agnih susamid iti çanisati, vāyur vā agnih susamid, vāyur hi svayam atmānam saminddhe svayam idam sarvam yad idam kimca*; III, 4, 3: *sa yad agnih pravān iva dahati tad asya vāyavyam rūpam*; Çat. Br. VIII, 3, 2, 1: *atha viçvajyotiṣam upadadhāti / vāyur vai madhyamā viçvajyotir vāyur hy evāntarikṣaloke viçvam jyotiḥ —*. Ich will diesen Stellen aber besonderen Wert nicht beilegen; sie mögen von Identifikationslust nicht frei sein und kommen an Gewicht der S. 94<sup>1</sup> citierten nicht gleich, wonach die einen Agni als Vāyu verehrten, die andern nicht. Wir werden wohl nicht weiter kommen als bis zu der Meinungsverschiedenheit der alten Gelehrten, und müssen es, wenn jene Beweise nicht als ausreichend angesehen werden, dahin gestellt sein lassen, ob wir den Wind unter dem Namen Mātariçyan auch als eine Form des Feuers im RV. ansehen wollen oder nicht. Einen sicheren Grund dagegen vermag ich nicht zu finden.

---

<sup>1)</sup> V, 87, 6: *çuçukvāñso nāgnāyah*; 7: *agnāyo yathā*; VI, 66, 2: *yē agnāyo nā çogucan —*.

<sup>2)</sup> Sāy. (der die Sache etwas verschiebt): *vāyau kṣipram vāti sati jājvalyamāno 'gnir grhān dahān loke dr̄çyate / ato 'gnidvārā vāyor dā-hakatvam.*

Es bliebe noch übrig, über Agni in seiner Verbindung mit Indra, den Maruts und einigen andern Göttern zu sprechen; es wird besser sein, davon zu handeln, wenn in vol. III diese selbst zur Erörterung gekommen sein werden. Für die Exegese der Agnilieder ergibt sich aus dem Vorhergehenden eine wichtige Folgerung. Die Gedanken der Dichter gehen nicht nur vom himmlischen Agni auf den irdischen über und umgekehrt, sondern verweilen auch bei den drei Feuerstätten und seiner dreifachen Geburt. Es wird, wenn wir uns das vor Augen halten, erleichtert werden, den scheinbaren Gedankensprüngen der Dichter zu folgen, welche, wie ich glaube, je nach den Bedürfnissen des Kultus bald die eine, bald die andere Form des Feuers oder seiner himmlischen Vertreter schildern. Die Exegese wird den Versuch machen müssen, die einzelnen Momente genauer, als sie bisher vermochte, zu unterscheiden.

---

## Anhang.

---

### Über einige Geschlechter des Feuerkultus.

Bei dem Pravara (S. 58) sahen wir zwei Namen hervortreten, Manu und Bharata, letzteres der Name eines alten Stammes, als dessen Ahnherr Agni hier gilt. Zwei andern Namen begegnen wir im Bereich des Adhvaryu-Rituals, den Bhṛgu's und Āngiras. Wenn die Purodācatäfelchen auf den Herd gestellt sind und mit Kohlen bedeckt werden, wünscht man, dass sie glühend werden sollen „durch der Bhṛgu's, der Āngiras' Tapas“<sup>1)</sup>.

Dieselben Namen erscheinen beim Agnyādhāna. Das flammende Feuer wird *yatharṣi* auf den neuhergerichteten Herd gestellt, und nach Āp. V, 11, 7 setzt es ein Āngirasa *āngirasāṁ tvā devānāṁ vratena*, ein Bhārgava *bhr̥gūnāṁ tvā devānāṁ*<sup>2)</sup> *vratena* auf diesen Platz. Für die, welche keinem dieser beiden Gotra's angehören, treten die Āditya's ein; ein Rājan beruft sich auf Varuṇa, ein Rājanya auf Indra u. s. w.<sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> VS. I, 18; TS. I, 1, 7 i; TBr. III, 2, 7, 6; MS. IV, 1, 8 (p. 10, 10).

<sup>2)</sup> Mahādeva zu Kāt. IV, 9, 1 verwirft bei den Bhṛgu's den Zusatz *devānām*; andere Texte (TBr. I, 1, 4, 8) kennen ihn in der gleichlautenden Formel nicht und geben nur den Āditya's das Prädikat der Göttlichkeit.

<sup>3)</sup> Rituallitt. 107; MS. I, 6, 1; TBr. I, 1, 4 (p. 11).

### 1. Die Aṅgiras.

Wer sind die Aṅgiras? Nach meiner Meinung hat Ludwig völlig das Richtige getroffen, wenn er (III, 138) „den Schluss zieht, dass sie wirklich einen Verband bildeten, dass es Aṅgirasas wirklich gab“, und hinzufügt, „dass wir deshalb nicht an einen persönlichen Aṅgirah zu glauben nötig haben, der einmal gelebt haben sollte, versteht sich von selbst“.

Es wäre an sich möglich, dass ‚Aṅgiras‘ ein Name von Göttern war, die zu Heroen herabsanken, es ist aber auch umgekehrt denkbar, dass sie aus der Mitte vedischer Geschlechter zum Himmel emporstiegen. Die oft hervortretende Erwähnung eines Gotra der Aṅgiras darf bei der Erwägung dieser Fragen nicht ausser Acht gelassen werden. Wir begegnen Angehörigen dieses Geschlechtes oder Stammes unter den Dichtern des RV., ‚Hiranyastūpa‘, ‚Savya‘, ‚Kutsa‘, im Ganzen kennt die Anukramanikā gegen 45 verschiedene Namen von Männern, die sich nach diesem Gotra benennen<sup>1)</sup>). Davon ist eine ganze Reihe erfunden oder mythisch, aber es geht nicht an, sie alle in das Reich der Phantasie zu verweisen; wir wissen, dass Vāmadeva, die Kanva's u. a., auch die Maudgalya's<sup>2)</sup> sich zu den Aṅgiras zählten, und Bergaigne hat den Gedanken ‚d'une liturgie primitive commune à toute la famille des Aṅgiras‘ ausgesprochen<sup>3)</sup>). Aṅgiraso steht neben Vessāmitto, Yamataggi, Bhāradvājo (Vin. Pit. vol. I, p. 245)<sup>4)</sup>. Buddha wird (als Gautama) ein

<sup>1)</sup> Cf. Weber, Episches im Vedarit., SPAW. 1891, 812 (46). — Bloomfield, SBE. XLII, xxv.

<sup>2)</sup> Wilson, Sel. W. IX, 145<sup>3</sup>; Simon, Ved. Schulen, 11<sup>5</sup>; Weber, Verzeichnis I, 55.

<sup>3)</sup> Rech. sur l'histoire de la Lit. Ved. 192<sup>1</sup>.

<sup>4)</sup> Vgl. die Aufzählung der Stammväter AV. IV, 29.

Āngiraso genannt (Vin. Pit. vol. I, p. 25 u.s.)<sup>1)</sup>. Gr̄tsamada Čaunaka war einst ein Āngirasa Čaunahotra und wurde ein Bhārgava Čaunaka<sup>2)</sup>, wechselt also seine Familie, wie Čunahçepa, der aus dem Geschlecht der Āngiras, dem der grausame Ajigarta Sauyavasi angehört, in das des Bharaters Viçvāmitra überging. Ein Āngirasa ist der von den Menschen durchbohrte Br̄hatsāman (AV. V, 19, 1). Sampvarta Āngirasa weiht den Marutta Āvikṣita (Ait. Br. VIII, 21, 12) beim Rājasūya. Nach dem Beispiel des Hiranyastūpa Āngirasa ruft der Dichter von X, 149, 5 Gott Savitṛ an.

Den Angaben der Brāhmaṇas über den Wettstreit zwischen Āngiras und Āditya's, zwischen Deva's und Asura's und ähnlichen Gegensätzen ist bisher wenig Aufmerksamkeit gewidmet worden; es wird nach meiner Meinung für die Zukunft nötig sein, auch dieses Material zu sammeln, um zu prüfen, ob sich in der Spreu nicht einige Körner finden. Man wird bei Verfolgung derartiger Angaben, wie viele darunter auch wertlos und ätiologisch sein mögen, doch, wie ich glaube, zu der Wahrnehmung kommen, dass dem Gotra der Āngiras gewisse Eigentümlichkeiten und Sagen zukamen, die andere Familien nicht gekannt oder wenigstens nicht ausgebildet zu haben scheinen. So besitzen sie ausser dem schon dem AV. (XVIII, 4, 8) bekannten Āngirasām ayana, von dem später noch zu sprechen sein wird, ein besonderes dvirātra, das aus einem Jyotiṣṭoma Agniṣṭoma und einem Sarvastoma Atirātra mit gewisser Anordnung der Stoma's besteht<sup>3)</sup>. Es ist von dem Dvirātra verschieden, das die Kāpeyapriester (Priester aus dem Kapigotra) für König Citraratha brachten, ebenso von einer dritten Form, mittels der Kāpivana Bhauvāyana sich von seiner Krankheit befreite.

<sup>1)</sup> Cf. JPTS. 1888, p. 1. 2. Ein Gotama ruft RV. I, 78, 3 *āngirasvat*.

<sup>2)</sup> Cf. Macdonell, Festgruss f. Roth, 108.

<sup>3)</sup> TMBR. XX, 11, 1; TS. VII, 1, 4, 1. „Haviṣkṛt“ und „Haviṣmat“ erfanden es.

Bei Herstellung der Agniciti, ferner, werden die 21 Hiranyęṣṭakā's<sup>1)</sup> unter Hinweis auf die Art der Āngiras aufgestellt: *tayā (prajāpati-) devatayāngirasvad dhruvā-sīda*<sup>2)</sup> lautet die Formel dabei<sup>3)</sup>. Auch sonst noch hat das Ritual gerade der Agniciti vieles der Praxis der Āngiras entlehnt. Das Grabscheit, mit dem man die zur Ukhā nötige Erde gräbt, wird *angirasvat* genommen, der Thon *angirasvat* gegraben, ebenso getragen (TS. IV, 1, 2, 3) u. s. w., so dass an der Ausbildung dieser Ceremonien ihnen ein erheblicher Anteil zugekommen zu sein scheint<sup>4)</sup>. Als Sāmasänger sind die Āngiras schon dem RV. bekannt. X, 108, 8 gehören sie zu den *r̄ṣayah sómaçitāḥ*; I, 107, 2: *āngirasām sámabhiḥ stūyámānāḥ*; X, 78, 5: *viçvárūpā āngiraso ná sáma-bhiḥ*. Mit dem *ānguṣ्यa sāman* fanden sie einst die Rinder, I, 62, 2. Sie sind an der Öffnung des Felsens oder Kuhstalles beteiligt und Indra's Gehilfen I, 51, 3; 62, 3; 71, 2; 132, 4; II, 11, 20; 20, 5; IV, 2, 15; 16, 8; 51, 4; V, 45, 8; VI, 17, 6; 18, 5 u. a.<sup>5)</sup>. Die vedische Terminologie braucht in Bezug auf sie ausser Sāman die Nomina: *ucátha* II, 20, 5; *gír* I, 121, 1; *arká, bráhmaṇ* VI, 65, 5<sup>6)</sup>; *ráva* I, 71, 2, und

<sup>1)</sup> Und andere; s. TS. V, 4, 2, 3; TBr. III, 10, 1, 2; 11, 6, 2.

<sup>2)</sup> TBr. III, 11, 1, 1 ff.; MS. II, 13, 20 (166, 10).

<sup>3)</sup> Ebenso hat einst Prajāpati, als er die Erde zur Iṣṭakā machte und hinsetzte, diese angeredet. TS. V, 5, 2, 3. Es scheint hier auf einen kosmogonischen Mythus angespielt zu sein.

<sup>4)</sup> Für einzelne andere Gebräuche werden sie ebenfalls als Autorität angeführt, z. B. TS. V, 4, 2, 3; 3, 2; VI, 2, 6, 2; MS. III, 8, 4 (98, 20). TĀr. III, 8 werden für Agni ,Yagus', für Indra ,Ukthāmada', für Savitṛ ,Stoma's', für Mitrāvaraṇau die ,Ācīs', für die Āngiras die *dhiṣṇyā, agnayā* als charakteristisch angegeben. Cf. ihre Benennung *iddhāgnayah* RV. I, 83, 4.

<sup>5)</sup> Siehe oben S. 31. Ein *āngirasām goṣṭha* genanntes Sāman kennt TMBR. XIII. 9, 24.

<sup>6)</sup> Brahman noch einmal in demselben Maṇḍala VI, 35, 5: *āngirasān brāhmaṇā vipra jinva*. Man vgl. dazu die Worte AV. VIII, 10, 25: *tām (dhenum) brhaspatir āngiraso 'dhok tām brahma ca tapaç cādhok*.

die Verba: *arc* I, 62, 2; II, 17, 1; III, 31, 7; *gr* I, 62, 5; II, 15, 8; IV, 16, 8 etc.; *nu* IV, 3, 11; V, 45, 8; *ribh* X, 92, 15; *vad* VI, 18, 5. Die spätere Tradition befindet sich mit dem RV. ganz in Übereinstimmung. Wie die Aṅgiras der Vergangenheit, so singen auch ihre Nachkommen. Eine grosse Reihe von Sāmans wird in der späteren Litteratur auf einzelne Namen dieses Geschlechtes zurückgeführt; das zeigt sich ganz besonders im TMBr., und wenn auch unter den dort aufgeführten Namen eine ganze Anzahl auf Fiktion beruht, so ist doch auch dort kein Grund vorhanden, sie sämtlich als erfunden zu betrachten. Ich habe aus diesem Text folgende verzeichnet und gebe sie hier wieder, ohne die Frage, welche fingiert, welche historisch sind, vorläufig zu entscheiden<sup>1)</sup>.

Ayāsyā XIV, 3, 22 isst die Speise den Āditya's weg und rettet sich mit Sāmans; XVI, 12, 4 waltet er als Udgātr der Āditya's, und als er beim Adyasutyā-Tage das weisse Sonnenross als Opferlohn empfängt, wird er schwach und rettet sich mit gewissen Sāmans<sup>2)</sup>. A. gilt auch nach der Anukramanī als Verfasser von RV. IX, 44—46 und X, 67. 68. Die beiden letzten sind Br̥haspati gewidmet und feiern zugleich die diesem beistehenden Aṅgiras. A. wird im RV. selbst erwähnt I, 62, 7 (?); X, 67, 1<sup>3)</sup>; 108, 8 (wo er neben Aṅgiras' und Navagva's steht): er ist einer der mythischen Stammväter des Aṅgirasgeschlechts.

---

*tad brahma ca tapaç ca saptarṣaya upa jīvanti.* AV. X, 7, 18. 34 sind sie das Auge des Brahman. Im RV. ist Brahmaṇaspati mit bemerkenswerter Häufigkeit ein Aṅgiras genannt (VMyth. I, 425). Nach der Kāñchipura-Pallava-Inschrift stammt der Weise Aṅgiras aus Brahmans Geist und von ihm stammt Br̥haspati (Hultzsch, SII. I, 13; II, 3, p. 354).

<sup>1)</sup> Cf. auch ISt. I, passim, III, 459.

<sup>2)</sup> Cf. noch XI, 8, 10; Çat. Br. XIV, 4, 1, 21; Jaim. Br. II, 7, 10. In der Çunahępa-Erzählung ist er der Udgātr bei dem mythischen Rājasūya. Ait. Br. VII, 16.

<sup>3)</sup> *imāñ dhiyam saptāñrśnīm pitā na rtáprajātām br̥hatīm avindat turīyam svij janayad viçvājanyo 'yāsyā ukthām īndrāya cānsan.*

*Akūpārā (āngirasī)<sup>1)</sup>* IX, 2, 13. 14 und *Akūpāraḥ kācyapagotra ṛṣīḥ* XV, 5, 30. *Uttāna* I, 8, 11 erhält das Unbelebte zum Geschenk<sup>2)</sup>). *Karṇaçravas* XIII, 11, 14. *Kruñc, Kruñca*<sup>3)</sup> XIII, 9, 10; 11, 19. 20; XIV, 11, 29; TBr. II, 6, 1, 2 u. s. *Go* XVI, 7, 7. *Ghora*<sup>4)</sup> Kauṣ. Br. XXX, 6. *Tiryānc* XII, 6, 12 (wehrt die Rakṣas ab, die den Āṅgiras auf dem Wege zum Himmel nachfolgen, wie Harivarṇa sie abwehrte VIII, 9, 2). *Dāvasu* XV, 5, 14. *Nṛmedhas* VIII, 8, 22 feiert ein Sattrā, wird dabei mit Hunden gehetzt und wendet sich mit Sāmans an Agni. *Paṣṭhavah* XII, 5, 11. *Yuktācva* XI, 8, 8. *Vyaçva* XIV, 10, 9. *Qammad* XV, 5, 11. *Çicu* (nennt die Manen immer *putraka*) XIII, 3, 24. *Çukti* XII, 5, 16. *Çnuṣṭi* XIII, 11, 21. 22. *Haviṣkṛt* und *Haviṣmat* XI, 10, 9. 10<sup>5)</sup>; XX, 11, 3; TS. VII, 1, 4, 1.

Es ist deutlich, dass von diesen Namen nur ein kleiner und noch nicht festzustellender Teil historischen Wert hat; es ist aber ebenso klar, dass die an manche dieser Namen geknüpften Dinge ein historisches Geschlecht voraussetzen. Man sieht, dass es sich nirgends um Götter handelt, die strafen, belohnen oder Gesetze vorschreiben, sondern um Menschen, an die sich die Erfindung gewisser Gebräuche oder die Sage hängt, die aber durchaus auf dieser Erde stehen.

Der RV. nennt in seinem Totenliede X, 14 Yama mit

<sup>1)</sup> Oertel, contrib. I, 26 ff.

<sup>2)</sup> TBr. II, 2, 5, 3 erhält er einen Lastwagen, Manu einen *talpa*; II, 3, 2, 5 (479) nimmt er alles in Empfang; TĀr. III, 10, 2. 3.

<sup>3)</sup> Deutlich mythisch. Er trinkt Milch aus dem Wasser. Cf. Oertel, Contributions II, p. 103. Lanman, JAOS. XIX, 2, 157.

<sup>4)</sup> Nach Chānd. Up. III, 17, 6 ist Krṣṇa Devakīputra ein Schüler des Ghora Āṅgirasa. Ein Krṣṇa Āṅgirasa gilt als Verf. von RV. VIII, 85. Ghora — ein Beiwort der Āṅgiras — scheint als N. propr. eine Abstraktion zu sein (*ghora āṅgirasa* steht gegenüber *bhiṣaj ātharvāṇa*; Bloomfield, SBE. XLII, XXI), aber sicher ist das nicht. — Cf. Weber, ISt. I, 290.

<sup>5)</sup> Manu III, 198 heissen die *havismantah ,āṅgirasutāḥ*; als Vorfahren der Kṣatriya's werden die *havirbhūj* ib. 197 angesehen.

den Aṅgiras zusammen<sup>1)</sup>; daneben stehen andere Namen, Vairūpa's, Kavya's, Navagva's, Atharvans, Bhṛgu's, sämtlich Wesen, die der Götterwelt nicht angehören. In dem AV. gehen die „āṅgirasaḥ suktah“ auf dem Wege des *rtā*“ (XVIII, 4, 3), sie heißen *sukrt*, wie die Opferer in dem 7. Verse desselben Liedes. RV. X, 14, 6 werden *āṅgiraso nah pitárah* erwähnt<sup>2)</sup>; „sie gingen zum Himmel“ wird AV. VIII 1, 61 von ihnen gesagt<sup>3)</sup>). Das Lied RV. X, 62 feiert sie als Manen und kosmogonische Macht. Mit Opfer und Dakṣinā „geschnückt“ haben sie Indra's Freundschaft und Unsterblichkeit erreicht, als Väter die Rinder aus dem Versteck getrieben, durch das Rta „parivatsaré“ den Vala gespalten, die Sonne emporsteigen lassen und die Erde ausgebreitet. V. 4 werden sie als *dévaputrā rsayah* angeredet. Damit stehen wir inmitten des Manenkultus. Aṅgiras und Pitaraḥ sind, wie ihre Nebeneinanderstellung ergibt<sup>4)</sup>, zwar nicht identisch — TBr. II, 1, 1, 1 stehen sie sogar im Gegensatz —, aber sie sind ein Teil von den Manen, das Spezielle im Gegensatz zum Allgemeinen, sie sind die Vorfahren eines bestimmten Stammes oder wenigstens eines Gotra. Auf eine gens führt vielleicht auch RV. I, 121, 3, der von den *viçah* der Aṅgiras spricht, doch macht die Deutung des Verses Schwierigkeiten<sup>5)</sup>. Der *párvo āṅgirāḥ* X, 92, 15 ist kein wirkliches Wesen, sondern ein abstrahierter mythischer Ahnherr, wie Manu einer ist<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> V. 3: *mātali kavyair yamō. āṅgirobhīr bṛhaspātīr rkavbhīr vāvṛ-dhānāḥ*; v. 5: *āṅgirobhīr ḍ gahi yajñiyebhīr yáma vairūpair ihā mādayasva*. Cf. auch Āp. I, 8, 4 (p. 28): *yamāya āṅgirasvate pitrmate*; Hir. II, 10, 7 etc.

<sup>2)</sup> *āṅgiraso nah pitáro návagvā átharvāṇo* etc. Cf. dazu RV. I, 62, 2: *yénā nah púrve pitárah padajñā árcanto āṅgiraso gá ávindan*, sowie I, 71, 2.

<sup>3)</sup> *prá bhūrjayo yáthā pathā dyám āṅgiraso yayúh*.

<sup>4)</sup> RV. VIII, 40, 12: *pitrvát, mandhātrvát, āṅgirasvát*.

<sup>5)</sup> *náksad dhávam arunīt púrvyám rāt turó viçáṁ āṅgirasām ánu dyán*.

<sup>6)</sup> AV. XIX, 54, 5: *kälé 'yam āṅgirā divó 'tharvā cādhi tiśhataḥ* ist der Veda wohl selbst gemeint (cf. v. 3).

Es scheint, dass der Kult der Manen im Aṅgirasgotra zu besonderer Geltung gekommen ist. Darauf führt, ausser dem ihnen X, 108, 10 beigelegten Epitheton *ghorā*, die enge Beziehung ihres Namens zum *abhicāra*. In den Atharva-texten werden Atharvans und Aṅgiras so unterschieden, dass jenen das *bhaiṣajya*, *cānta*, diesen der *abhicāra* zukommt<sup>1)</sup>. Ein *āṅgirasaḥ purohitah* ist *adhyakṣa*, Leiter, bei der Beschwörung AV. X, 1, 6. Von *āṅgirasiḥ kṛtyā* spricht AV. VIII, 5, 9; XII, 5, 52 (?). Das Zauberfeuer ist *āṅgirasa agni* Kauç. XIV, 30 u. a. m.<sup>2)</sup>. Wenn man erwägt, dass beim Zauber ganz wie beim Manenkult der Opferer sich nach Süden wendet und die Handlungen von rechts nach links verlaufen<sup>3)</sup>, so ist es einleuchtend, woher bei den Aṅgiras die nahe Verbindung mit den Zauberkünsten und ihre enge Beziehung zu Br̥haspati stammt (I, 425). Ihm teilt man unter den Göttern das Beiwort *aṅgiras* mit beachtenswerter Häufigkeit zu<sup>4)</sup>, *Bṛhaspati Āṅgirasa* und die *r̥sayo brahmaśamgītāḥ* stehen in dem gegen das feindliche Heer AV. XI, 10, 10 ff. gerichteten Zauber zusammen: das Manenfeuer und sein himmlisches Vorbild sind der Ausgangspunkt dieser Verbindung (II, 103). Weder bei den Bhṛgu's noch bei den Atharvans können wir Ähnliches beobachten. Es scheint, dass der Manenkult bei diesen nicht in gleicher Weise im Vordergrunde stand.

<sup>1)</sup> Cf. Rituallitt. 169 und Bloomfield, PAOS. XVII, 180; SBE. XLII, XVIII.

<sup>2)</sup> Cf. Kauç. XLVII, 2, 2 ff. und bes. Bloomfield, SBE. XLII, xxiii.  
— Es ist unverständlich, dass AV. XVIII, 4, 8 zum *āṅgirastāmā ayanam pūrvo agnir'*, zum *ādityānām gārhapatyah'* gestellt wird.

<sup>3)</sup> Rit. 174; Caland, een indogermaansch Lustratiegebruik, p. 2.

<sup>4)</sup> Ausserdem natürlich Agni, vereinzelt Usas *aṅgirastamā* (Buch VII). Indra, ihr Gönner und Helfer, heisst zwar nicht *aṅgiras*, aber zweimal *aṅgirastama*. Sonst finde ich, abgesehen zunächst von den Āditya's, nur noch Vaiçvānara einmal im Zusammenhang mit ihnen genannt (AV. VI, 35, 3).

Es gibt noch weitere Züge, die der Tradition der Aṅgiras besonders, wenn auch nicht ausschliesslich, eigentümlich zu sein scheinen. So das *tapas*. Der Formel, mit der die Purodāça-Täfelchen angesetzt werden, ist oben gedacht worden: *bhr̥gūnām, aṅgirāsām tapasā tapyadhwam*. Im RV. schon ist gesagt, dass sie *tapas* üben und dadurch die Rinder schaffen<sup>1)</sup>. TMBR. XV, 9, 9 erzählt, dass die Aṅgiras durch ihre Kasteierung in Glut geraten und durch ein Sāman Regen bewirken; nach TBr. II, 1, 1, 1 bringen sie (mittels der Kārīṛiṣṭi) Regen und damit die Pflanzen für ihre Kuh hervor<sup>2)</sup>. Bei Erklärung des Opferbades wird TS. VI, 1, 1, 2 erzählt, dass die Aṅgiras auf dem Wege zum Himmel *dīkṣā* und *tapas* ins Wasser warfen<sup>3)</sup> — alles Familiensagen, die von demselben Grundgedanken ausgehen.

Die ‚Kuh‘, welche sie nach TBr. II, 1, 1, 1 besitzen, ist ein weiteres Motiv ihres Sagenschatzes; RV. I, 139, 7 heisst es, dass die Götter sie ihnen schenkten<sup>4)</sup>.

Der Gürtel, den der Opferer bei der Somaweih umlegt, heisst in dem die Handlung begleitenden Spruch *aṅgirasi*<sup>5)</sup>.

An die mit dem Aṅgirasritual eng verbundene Agniciti scheint eine besondere, den Aṅgiras eigentümliche Sage

<sup>1)</sup> X, 169, 2; TS. VII, 4, 17 b.

<sup>2)</sup> Sie stehen an dieser Stelle in feindlichem Gegensatz zu den Pitaraḥ, die die Kräuter vergiften und einen Anteil am Opfer wünschen. Die Pflanzen heissen AV. VIII, 7, 17 *aṅgirasiḥ*; XI, 4, 16 *ātharvanīr aṅgi-rasīr daivīr manusyajā uta*. Der Jāngīḍa XIX, 34, 1 ist ein Aṅgiras.

<sup>3)</sup> Cf. TBr. I, 8, 2, 1.

<sup>4)</sup> *yád dha tyām aṅgirobhyo dhenūm deva ádattana  
vi tām duhre aryamā —*. Cf. Anm. 1.

<sup>5)</sup> *ūrg asy aṅgirasy ūrṇamradā ūrjam mayi dhehi*. VS. IV, 10; Qat. Br. III, 2, 1, 10; TS. I, 2, 2 f.; VI, 1, 3, 3; Āp. X, 9, 14. Der Gürtel beim Upanayana führt diesen Namen nicht. Er hat 1, 3 oder 5 Knoten, je nach der Zahl der Rṣī's unter den Ahnen (QGS. II, 2, 2). In Beziehung zu den Manen scheint er also auch gedacht zu werden. An einer Stelle wird auch die Sabhā als *aṅgirasi* angeredet (Pār. GS. III, 13, 2). Cf. dazu AV. VII, 12, 1.

sich angeknüpft zu haben. Zur Erklärung, weshalb die Schildkröte mit in den Altar eingebaut wird, erzählt nämlich TS. V, 2, 8, 4: *aṅgirasaḥ suvargam lokam yataḥ puroḍācaḥ kūrmo bhūtvānuprāśarpat*<sup>1)</sup>.

In den Erzählungen der Brähmana's werden die Aṅgiras öfter in Verbindung mit den Āditya's genannt. Schon im RV. und AV. sind sie zusammengestellt, ohne dass wir über den Grund davon etwas erfahren<sup>2)</sup>. Es mögen aber schon zur Zeit des RV. ähnliche Erzählungen existiert haben, wie sie in der prosaischen Litteratur in Umlauf sind. Es ist ein Charakteristikum der Aṅgirastradition, dass sie nicht die Götter (*deva's*), sondern die Āditya's ihren Ahnherrn gegenüber stellt. Der Verbindung Deva-Asura's entspricht bis zu einem gewissen Grade die der Āditya-Aṅgiras'. So feiern sie TMBR. XXIV, 2 gemeinschaftlich ein dreiunddreissigtägiges Sattrā, in dem die Āditya's ein einundzwanzig-, die Aṅgiras ein zwölftägiges Opfer bringen, und erreichen beide Erfolg in dieser und jener Welt. Oder sie schichten zusammen den Feueraltar TBr. III, 10, 3<sup>3)</sup>). In der Regel sind sie weniger geschickt als die Āditya's, sie verfehlten die richtige Ceremonie oder den richtigen Zeitpunkt und erreichen gar nicht oder erst nach jenen ihr Ziel. So veranstalten sie ein Sattrā, um den Himmel zu erreichen, geraten aber am 2. Tage immer in Verwirrung und finden das Opfer nur mit Hilfe eines von Cāryāta Mānava ihnen angeratenen Liedes (Ait. Br. IV, 32, 8). Oder sie geraten am 6. Tage in Verwirrung und erfahren wieder von einem Mānava, Nābhāneśītha genannt, ähnlichen Rat (Ait. Br. V, 14, 3)<sup>4)</sup>. An einer andern Stelle ist gesagt, dass sie den Himmel zwar erreichten, aber den Götterpfad nicht fanden<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Anders Cat. Br. VII, 5, 1, 5.

<sup>2)</sup> RV. VII, 52, 1. 3; AV. XII, 4, 43. 44; XIX, 39, 5.

<sup>3)</sup> Cf. auch die ādityā aṅgirasyā (Verse) QCS. XII, 19.

<sup>4)</sup> Weber, Episches im v. Rit., p. 46.

<sup>5)</sup> TMBR. XII, 11, 10. Kalyāna wendet sich um Rat an den inmitten

Nach AV. IX, 5, 16 zeigt ihnen ein „Bock“ den Weg<sup>1)</sup>). Oder sie selbst gelangen hin, aber einige von ihnen bleiben zurück. So der eben erwähnte Kalyāna oder Haviṣkṛt und Haviṣmat<sup>2)</sup>), welche zwei Sāmans erfinden und sie dem Dvirātra einverleiben, oder Cyavana in der bekannten Erzählung von den Aćvins im Çat. Brāhm. IV, 1, 5, 1, der zurückblieb, als die Bhṛgu's oder Aṅgiras' zum Himmel gingen. Öfter tritt ein Gegensatz, eine Rivalität, zwischen den Āditya's und ihnen hervor. Während Āditya, Bhṛgu und die Āditya's aus den Flammen von Prajāpati's Samen entstehen, gehen die Aṅgiras (wohl unter etymologisierender Anlehnung an den Gleichklang von *aṅgiras* und *arīgāra*) aus den ‚Kohlen‘ her vor, und aus den wiederaufflammenden Kohlen Br̥haspati<sup>3)</sup>). Neben dem Gavām ayana steht das Ādityānām ayana und Aṅgirāsām ayana. Während das der Āditya's keinen Pr̥śṭhya-ṣadaha hat, hat das der Aṅgiras keinen Abhiplavaṣadaha<sup>4)</sup>). Am verbreitetsten scheint folgende Erzählung: „Zwei Arten

---

der Apsaras schaukelnden Ūrṇāyu und erfährt, unter der Bedingung, ihn nicht zu nennen, von ihm das *svargya sāman*, gibt sich nun aber selbst für den Autor aus und wird zur Strafe aussätzig.

<sup>1)</sup> *ajo 'si, aja, svargo 'si twayā lokam aṅgirasaḥ prājānan*. Übrigens heisst es gelegentlich auch, dass die Götter nicht den Weg fanden: TBr. III, 8, 22, 1: *aśvamedhe pavamāne suvargam lokam na prājānan / tam aśvah prājānat* (Sonne am Ende des Pitṛyāna).

<sup>2)</sup> TMBR. XX, 11, 3; TS. VII, 1, 4, 1 (oben S. 160).

<sup>3)</sup> Ait. Br. III, 34; ed. BI. II, p. 156.

<sup>4)</sup> Ait. Br. IV, 17, 6. 7 ed. Aufr. pag. 315. Anders kommt in andern Darstellungen der Gegensatz hierbei zum Ausdruck. Cf. CQS. XIII, 21. 22; TMBR. XXV, 1. 2; Gop. I, 4, 23. Es ist aus TMBR. XXV, 16, 3 (auch Kāth. XXII, 3; Weber, ISt. X, 25) bekannt, dass das Gavām, Ādityānām und Aṅgirāsām ayana von Para Āṭnāra, Trasadasyu Paurukutsa, Vītahavya Črāyasa, Kaksīvat Aučija gefeiert wurde. Wir begegnen denselben Namen bei der Agnischichtung TS. V, 6, 5, 3, wo Para Āṭnāra u. s. w. zusammen genannt sind. Jaim. Up. Br. (II, 6, 11, ed. Oertel) heissen Para Āṭnāra, Kaksīvat, Trasadasyu „pūrve mahārājāḥ crotriyāḥ“. Cf. noch Çat. Br. XIII, 5, 4, 4: *Para Āṭnāra Hairaṇyanabhaḥ Kauçalyo rājā*.

von Wesen gab es zu Anfang, sagt Çat. Br. III, 5, 1, 13 ff.<sup>1)</sup>), Āditya's und Aṅgiras. Da rüsteten die Aṅgiras zuerst ein Opfer aus. Als sie das Opfer ausgerüstet hatten, sprachen sie zu Agni: ,sage den Āditya's für morgen unser Somaopfer an. Sie sollen für uns das Opfer bringen'. 13: Die Āditya's sagten da: ,sorget, dass die Aṅgiras für uns, nicht wir für die Aṅgiras opfern'. 15: Sie sprachen: ,nicht kommen wir auf andere Weise als durch ein Opfer los. Wir wollen ein anderes Somaopfer bringen'. So rüsteten sie ein Opfer zu. Als sie es zugerüstet hatten, sprachen sie: ,ein Somaopfer sagtest du, o Agni, uns für morgen an; jetzt sagen wir dir und den Aṅgiras ein Somaopfer für heut an. Du wirst dabei unser Hotṛ sein'. 16: . . . die Aṅgiras liefen Agni nach und waren auf Agni, [den sie, wie Ait. Brähm. hinzufügt, als einen von den ihrigen betrachten<sup>2)</sup>], zornig. ,Warum hast du, als unser Bote, keine Rücksicht auf uns genommen?'. 17: . . . die Aṅgiras brachten das Sadyahkrīopfer für die Āditya's (als Opferherren) dar; das ist *sadyahkrī*<sup>3)</sup>. 18: Sie brachten ihnen (den Aṅgiras) die Vāc als Dakṣinā. Diese nahmen sie nicht an. . . Dic Ausführung des Opfers kam nicht zu Ende, da das Opfer eine Dakṣinā haben musste. 19: da brachten sie ihnen Sūrya als Dakṣinā. Den nahmen sie an. Daher sagen die Aṅgiras: ,Wir sind zum Opferdienst geeignet; wir sind auch zum Empfang von Dakṣinā's geeignet. Von uns ist selbst der in Empfang genommen, der dort brennt'. Daher ist die Dakṣinā für das Sadyahkrī-Opfer ein weisses Pferd". Die Sage, dass die Aṅgiras ein Pferd als Opfergabe von den Āditya's erhalten, ist auch sonst erwähnt<sup>4)</sup> und gehört zu den ständigsten

<sup>1)</sup> Ait. Br. VI, 34, 2; Kaus. XXX, 6; TMBR. XVI, 12, 1; Gop. Br. II, 6, 14. Eine andere Erzählung s. TBr. II, 2, 3, 5 (p. 194).

<sup>2)</sup> RV. X, 62, 5 heißen sie Agni's Söhne.

<sup>3)</sup> Kaus. XXX, 6 nennt Br̥haspati als Brahman dieses Opfers, Ayāsyā als Udgātr, Ghora als Adhvaryu — sämtlich Aṅgirasa's.

<sup>4)</sup> Cf. AV. XX, 135, 6; TBr. III, 9, 21, 1; GGS. XII, 19, 1.

Familientraditionen dieses Geschlechtes. Rituelle Erzählungen dürfen nur mit grosser Vorsicht benutzt werden; sie sind häufig rein ätiologisch und mythologisch in der Regel nicht verwendbar. Dass aber das „weisse Ross“ aus dem Besitz der Āditya's in den der Aṅgiras übergeht, scheint nicht unbeachtet bleiben zu dürfen, besonders wenn wir eine Variante, welche diese Legende im Ait. Br. erfährt, zu Hilfe ziehen. Danach erhalten die Aṅgiras von ihren Opferherren, ehe sie das weisse Ross empfangen, die Erde voller Dakṣinā's<sup>1)</sup>. „Als die Erde in Empfang genommen war, brannte die sie. Sie warfen sie weg. Zur Löwin geworden lief sie ihren Rachen aufsperrend unter die Menschen. Infolge ihrer Glut taten sich die Spalten, welche auf ihr sind, auf. Vorher war sie eben . . .“. Die glühende Erde weist deutlich auf die Sommerszeit, und dazu stimmt der Übergang des weissen Rosses aus der Hand der Götter in die der Aṅgiras. Wie immer man sonst über unsere Erzählung denke, die beiden Momente, die die Aṅgiras mit dem Beginn der fallenden Zeit des Jahres in Verbindung bringen, dürften nicht ohne Wert sein und reihen sich in den Zusammenhang einer Auffassung zwanglos ein, die die Aṅgiras als Manengötter eines Stammes zu erweisen sucht. Auch andere Legenden lassen aus der Tradition des Clans sich hierherziehen. So die Sage, dass die Aṅgiras durch ihre Kasteierung in Glut geraten und durch ein Sāman Regen bewirken, oder dass sie mittelst der Kārīrīṣṭi Regen und durch diesen Kräuter für ihre Kuh hervorbringen (s. oben p. 163).

Die Aṅgiras erreichen hinter den Āditya's den Himmel und zwar mittels des Anukrīopfers. Ein weiterer Schritt auf dem euhemeristischen Wege hat sie — wenn man versuchen darf, die Angaben über die Aṅgiras in einzelne Phasen zu zergliedern — an die Seite der Götter geführt. War man erst zu dem Glauben gekommen, dass sie wie die

---

<sup>1)</sup> Cf. die ihnen von den Göttern gegebene Kuh (oben p. 163<sup>4)</sup>).

Deva's<sup>1)</sup> oder wie die Āditya's<sup>2)</sup> zum Himmel gelangten<sup>3)</sup> ), so ward auch der letzte Schritt von der Tradition leicht vollzogen. So stehen TS. VII, 1, 18 Vasu's, Rudra's, Āditya's, Viçve Devāh und Aṅgiras auf gleicher Stufe: *angirobhīr devēbhīr devatayā — yunajmi*<sup>4)</sup>. Ait. Brāhm. VIII, 12, 4; 14, 3 folgen sie auf Vasu's, Rudra's etc. und beherrschen mit den Maruts die *ūrdhvā diç*<sup>5)</sup>; wir finden dasselbe im Atharvan<sup>6)</sup> und im RV.<sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> Diese Anschauung betreffs der Deva's findet sich z. B. TS. V, 3, 7, 1; VI, 5, 3, 1; VII, 2, 1, 1; VII, 4, 2 (*daivīm sapsadām gacchema*); TBr. II, 2, 7, 3; 8, 1; Ait. Br. II, 1, 1; TMBR. II, 12, 2; 15, 2; XVII, 1, 1 u. s.

<sup>2)</sup> TS. VII, 4, 6; TBr. I, 1, 9, 8 (p. 22); Āditya selbst III, 11, 9, 7.

<sup>3)</sup> Ait. Br. I, 16, 39; TBr. I, 3, 6, 1; TS. V, 4, 2, 3 u. s. Sie gelangen durch Indra zum Himmel, Āçv. Cr. I, 3, 27; ÇQS. I, 6, 3. Nicht zu übersehen ist, dass RV. VII, 52, 1. 3 Āditya (1) und Aṅgiras (3) schon in Beziehung gesetzt sind (S. 164). In den Familienbüchern begegnen uns die Aṅgiras verhältnismässig selten. Das umfangreiche VII. Mandala nennt sie nur 5 mal (in zwei Fällen im Sup. auf die Uṣas — die sonst nie diesen Namen trägt — angewendet), und die meisten Stellen in all diesen Büchern enthalten nur stereotype Wendungen. Teils ist Aṅgiras, wie wir sahen (S. 162), ein Beiwort von gewissen Göttern, oder ihre Weise wird angeführt (*aṅgiravat*), oder sie sind Freunde und Gehilfen Indra's bei der Kuhgewinnung. Alle 14 Stellen des VIII. Buches z. B. sind farblos; dagegen tritt der Name in I (etwa 27 mal) und X (19 mal) etwas eindrucksvoller hervor. Es scheint, als ob der Litteraturkreis der Aṅgiras wesentlich ausserhalb des II.—IX. Buches gelegen hätte und wir hier einem der vedischen Geschlechter begegnen, deren Kult und Tradition andere Wege ging.

<sup>4)</sup> Hemantaçīcīrau sind ihnen hier zugewiesen, den VDevāh *çarad*, den Āditya's die Regenzeit.

<sup>5)</sup> Cf. noch TS. V, 6, 16; TBr. II, 2, 10, 5; TĀr. III, 8, 1 (p. 296).

<sup>6)</sup> XI, 6, 13: *ādityā rudrā vásavo divī devā átharvāno ángiraso maniśināḥ* —; VIII, 8, 13.

<sup>7)</sup> Das zeigt sehr deutlich VII, 44, 4 *savvidānā (dadhikr̄tvā) uṣásā sūryeṇādityébhīr vásubhīr ángirobhīḥ* und VIII, 35, 14: *ángiravantū ut्ता viṣṇuvantā marūtvantā jaritūr gacchatho jhávam* (o Açvins), während a. I, 121, 3 (oben S. 161) und VII, 42, 1 völlig die Bedeutung eines Gotra zu haben scheint.

Ich fasse meine Ausicht zusammen: in den Aṅgiras haben wir den Namen eines alten Geschlechtes (Clanes) oder Stammes, der besondere Traditionen in Kult und Mythus hatte. Wie die Nachkommen, so wurden auch die Vorfahren, *pitarah*, dieses Clanes mit dem Stammesnamen bezeichnet.

Ich habe früher den Nachweis zu führen gesucht, dass die Paṇi's keine Kaufleute oder ‚Geizhälse‘ waren, sondern ein räuberischer Stamm, der im VI. Maṇḍala noch als Feind der Arier erscheint, während er im X. Buch sich schon in die Gestalten indrafeindlicher Dämonen hüllt. Mir scheint, dass die Aṅgiras ein Gegenstück hierzu bieten. Hier finden wir eine gens oder einen Stamm — die unterscheidenden Linien sind kaum zu ziehen — der seine Vorfahren zu Göttern oder wenigstens gottähnlichen Wesen erhob, welche beginnen in die Mythologie einzutreten, und sie an den Himmel versetzte. Wir begegnen hier einer Einwirkung des Manenkults auf die vedische Mythologie. Dass sie Boten sind, die zwischen Himmel und Erde wandeln, ist nirgends erkennbar und nur aus der zweifelhaften Etymologie (*ἄγγελος*) erschlossen worden. Auch finde ich keine Spur, die von den Aṅgiras nach Iran<sup>1)</sup> hinüberführt.

## 2. Bhṛgu<sup>2)</sup>.

Von den Aṅgiras sind die Bhṛgu's nicht zu trennen<sup>3)</sup>. Nur müssen wir nicht, trotzdem ja manche Eigenschaft

<sup>1)</sup> Weber, IStr. II, 46; Episches im v. Rit. 46, vielleicht von dem „Gürtel“ abgesehen; aber nur der Gürtel beim Opfer, nicht beim Upayana heisst in Indien ‚angirasisch‘. S. oben 163<sup>4)</sup>.

<sup>2)</sup> Cf. Kuhn, Herabkunft des Feuers, 9 ff. L. v. Schröder, KZ. XXIX, 218 ff.

<sup>3)</sup> Cf. RV. X, 14, 6: *āṅgiraso nah pitáro návagrā átharvāno bhṛgarah*. VIII, 43, 13: *bhṛguvát, manusvát, aṅgirásrás dñavāmahe*. Kauç. 137, 25 (AV. XIX, 39, 5).

ihnen gemeinsam und auch die Neigung, beide Namen zu identifizieren, in der späteren Zeit wahrzunehmen ist, beide für identisch halten. Schon das Compositum *bhrgvaṅgiras* würde widersprechen<sup>1)</sup>. Wenn wir den in der Litteratur uns verbliebenen Andeutungen hinsichtlich ihres Wesens nachgehen, so spärlich sie auch sind, so lassen sich immerhin Linien eines selbständigen, an die Bhṛgu's geknüpften Sagenkreises erkennen, der von dem der Aṅgiras in wichtigen Punkten, sowohl negativ als positiv, verschieden ist.

1. Während die Aṅgiras sich auf Agni zurückführen und Bṛhaspati zu einem der ihrigen machen, leitet Bhṛgu, der Stammvater dieses Geschlechtes, sich auf Varuṇa zurück: *bhṛgur vai vārunīḥ* ist dem Veda wohlbekannt<sup>2)</sup>.

2. Während die Aṅgiras den Kuhstall öffnen oder Indra mit ihrem Gesange bei diesem Werk beistehen — man sehe X, 62 — schweigen hiervon bei den Bhṛgu's unsere Quellen, dafür wird mehr ihr Verdienst um Einsetzung oder Erzeugung des Feuers hervorgehoben. Von 23 Stellen beziehen sich dreizehn hierauf:

- a) Sie suchen oder finden Agni im Verborgenen X, 46, 2; verehren ihn am Sitz der Wasser II, 4, 2.
- b) Sie erzeugen ihn, setzen ihn ein<sup>3)</sup>.
- c) Sie entzünden ihn mit Stoma's X, 122, 5 (I, 127, 7).
- d) Mātariṣyan bringt (I, 60, 1) oder entzündet den Verborgenen für die Bhṛgu's (III, 5, 10).

Gerade das Motiv des Feueranzündens wird vom RV.

<sup>1)</sup> Bloomfield, SBE. XLII, xxvi.

<sup>2)</sup> Cat. Br. XI, 6, 1, 1; TĀr. IX, 1, 1, 6, 1; Ait. Br. III, 34, 1: *yad dvitīyam (prajāpate retasa) āśī tad Bhṛgur abhavat, tan Varuṇo nya- grhṇīta, tasmāt sa Bhṛgur Vārunīḥ*. Cf. auch die Erzählung TMBr. XVIII, 9, 12.

<sup>3)</sup> *virurucūr vāneṣu* (IV, 7, 1); *dadhūr vānaspātau* (VI, 15, 2); *upavocanta mathnāntah* (I, 127, 7); *dyāvā yám agním prthivī janistām — bhṛgavo yám sáhobhīḥ* (X, 46, 9); *yám eriré nābhā prthivyāḥ* (I, 143, 4); *dadhur* (I, 58, 6; II, 4, 2).

mit Bezug auf die Aṅgiras nur wenig berührt. Agni heisst zwar selbst oft Aṅgiras; I, 83, 4 sind die Aṅgiras *iddhāgnayaḥ* genannt; Agni wird *manuṣvat*, *aṅgirasvat*, *yayātivat* heranzukommen gebeten (RV. I, 31, 17) oder *aṅgirasvat*, *bṝguvat*, *manuṣvat* gerufen<sup>1)</sup>; V, 11, 6 wird gesagt, dass sie Agni im Verborgenen fanden; aber im Speziellen sind sie weniger mit der Erzeugung des Feuers als die Bhṛgu's verbunden. Und andererseits stehen die Bhṛgu's dem Zauber der Aṅgiras fast gänzlich fern<sup>2)</sup>.

Von Wert dürften aus dem RV. noch VII, 18, 6 sein, wo die Bhṛgu's und Druhyu's zusammen als gehorsamleistende Geschlechter stehen<sup>3)</sup>, und VIII, 3, 9; 6, 18, wo sie oder ihr Stammvater Bhṛgu und die Yati's eng verbunden und als Verehrer Indra's genannt sind<sup>4)</sup>. Es dürfte wenigstens aus der ersten Stelle hervorgehen, dass es sich bei den Bhṛgu's um Erdborene, nicht um Götter handelt.

Sonst sagt der RV. über sie sehr wenig aus. Sie schlagen den Makha (IX, 101, 13)<sup>5)</sup>, heissen *dhīra* (X, 46, 2), *somyā* (X, 14, 6), stehen IV, 7, 1 neben Apnavan, X, 14, 6 neben Aṅgirah Pitarah, Navagva's, Atharvans, VIII, 35, 3 parallel mit verschiedenen Göttern<sup>6)</sup>.

Wenn wir uns dem Ritual zuwenden, so lassen sich

<sup>1)</sup> Ausser VIII, 43, 13 (S. 169 <sup>3)</sup>) auch I, 45, 3; 78, 3.

<sup>2)</sup> Ich habe nur aus TĀr. IV, 38, p. 557, verzeichnet: *ghoreṇa tvā bhṛguṇām cakṣusā prekṣe, raudreṇa tuāṅgirasām manasā dhyāyāmi.*

<sup>3)</sup> *purodā it turváço yáksur āśit  
rāyé mátsyāso níctā ápīva /  
crusṭim cakrur bṝgavo druhydāq ca  
sakhā sákāyam atarad viśūcōh //*

<sup>4)</sup> *yénā yútibhyo bṝgave dháne hité yéna práskaṇvam ávitha* (Indra) und *yá indru yátayas tvā bṝgavo yé ca tuṣṭuvúh /.*

<sup>5)</sup> Wenn sie IV, 16, 20 (X, 39, 14) als Meister des Wagenbaues gefeiert werden, so dürfte eine Verwechslung mit den Rbhū's stattgefunden haben, wie schon im PW. steht.

<sup>6)</sup> Vielleicht auch X, 122, 5.

auch hieraus einige für die Bhṛgu's charakteristische Einzelheiten gewinnen.

a) Mit den Aṅgiras gemeinsam ist ihr Platz in dem S. 155 erwähnten Spruch *tapasā tapyadhwam*, sowie in der Anlegeformel *bhṛgūnām* resp. *aṅgirasām tvā vratenādādhe*.

b) Sie sind Seher von Sāmans, doch seltener als die Aṅgiras (TMBR. XIV, 3, 23; 9, 39)<sup>1)</sup>. Kaus. Br. XXII, 4 legt Gr̄tsamada Bhārgava (v. l. *bābhrava*) in ein gewisses Sūkta eine Nivid ein. Sonst tritt von Namen ein Cyavana Bhārgava hervor, der den Āryāta Mānava weiht (Ait. Br. VIII, 21, 4)<sup>2)</sup> und ein ‚Bhṛgu‘, der von den Śrījaya Vaitahavya's getötet wird (AV. V, 19, 1)<sup>3)</sup>; Vidanvat (TMBR. XIII, 11, 10).

c) Sie sind als Opferer oder Priester bei der Agnisthāpana-Ceremonie der Altarschichtung in einem Vers erwähnt (TS. IV, 6, 5<sup>e</sup>; AV. IV, 14, 5) und weiter in einem Spruch TS. V, 6, 8, 6<sup>g</sup>; MS. I, 4, 1, p. 48, 4<sup>4</sup>), ohne jedoch eine ebenso wichtige Rolle wie die Aṅgiras in diesem Ceremoniell zu spielen.

d) Sie haben beim Daçapeyakratu den Hotṛ zu stellen<sup>5)</sup> — ein sicherer Hinweis auf das Bestehen eines besonderen Gotra.

e) Wenn ein Puroḍāça misslungen ist und darum „Yama zur Gottheit hat“, muss nach dem Opfer ein *odana catuhcarāva* gebacken werden und zur Speisung von vier Brahmanen dienen, unter denen sich ein Bhārgava befinden soll (Āp. IX, 15, 19, p. 180).

f) Sie sind wie die Jamadagni's und einige andere, *pañcāvattin'*<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Cf. RV. VIII, 3, 16 *stómebhīḥ*; 6, 18 *tuṣṭuvuḥ*.

<sup>2)</sup> Cf. auch Mbh. III, 122 ff.

<sup>3)</sup> Hier ist Mbh. I, 178 ff. zu vergleichen. Cf. Weber, Om. u. Port., 347. — Ferner Uçanas (Comm. zu RV. V, 31, 8). Weber, l. c.

<sup>4)</sup> Āp. IV, 12, 10.

<sup>5)</sup> TS. I, 8, 18; TBr. I, 8, 2, 5; TMBR. XVIII, 9, 2; QCS. XV, 12, 2 u. s., wie die Vasisthas beim Jyotiṣṭoma den Brahman, Āp. XIV, 8, 1.

<sup>6)</sup> Rit. 98. 99<sup>16</sup>; Gobh. I, 8, 4: III, 8, 14.

g) Die Aitaçāyana Ājāneya's sind die Nachkommen des Muni Etaça und werden von ihrem Vater verflucht. Sie gelten darum als die schlechtesten der Bhṛgu's<sup>1)</sup>.

h) Am Abhicāra haben sie im Gegensatz zu den Aṅgiras fast keinen Anteil (S. 171).

Es scheint mir aus diesen Momenten hervorzugehen, dass wir trotz der spärlichen Angaben von einem wirklichen historischen Clane reden dürfen, der in der Geschichte der vedischen Stämme keine wesentliche Rolle gespielt und nur Trümmer seiner Bräuche und Sagen hinterlassen hat. Wie die Aṅgiras, so hat auch sie die Verehrung unter die Götter versetzt; schon der RV. zählt sie unter diesen auf (p. 171). Das Compos. *bhṛgavāngiras* deutet zwar eine engere Beziehung an; die oben angeführten Momente lassen aber die zwischen beiden Geschlechtern in Tradition und Sage herrschende Verschiedenheit noch hinreichend erkennen. Selbst die Erzählung, wonach sie mit den Āditya's aus den Flammen, die Aṅgiras dagegen aus den Kohlen von Prajāpati's Samen hervorgehen, lässt, so unbedeutend sie ist, die Verschiedenheit durchblicken<sup>2)</sup>. Es ist meines Wissens auch nirgends gesagt, dass die Bhṛgu's wie die Aṅgiras mit den Āditya's um den Himmel streiten oder hinter ihnen zurückstehen, auch das darf als ein unterscheidendes Merkmal der Überlieferung angesehen werden.

### 3. Atharvan.

Neben Bhṛgu's und Aṅgiras nennt das Totenlied RV.

<sup>1)</sup> Kaus. Br. XXX, 5. In derselben Erzählung setzt Ait. Br. VI, 33 für Bhṛgu's die Aurva's ein: *aitaçāyanā aurvāñām pāpiṣṭhāḥ*. Der Grund ist nicht klar, indes gilt Aurva selbst als ein Bhārgava. Bei der Verfolgung seines Stammes wird er auf wunderbare Weise erhalten. Cf. Mbh. I, 178 ff.; Wilson, Viṣṇupur., 290, 1. — *aurvabhrugvāt* RV. VIII, 102, 4.

<sup>2)</sup> Wegen des schlechten Textes unklar ist Gop. Br. I, 2, 8.

X, 14, 6 die Atharvans<sup>1)</sup>). Häufiger aber steht das Wort nur mit den Aṅgiras zusammen<sup>2)</sup> und wie Bhṛgaṅgiras, so bildet auch Atharvāṅgiras ein bekanntes Compositum<sup>3)</sup>). Man könnte aus diesem wechselseitigen Eintreten in einem litterargeschichtlich wichtigen Compositum, dem meines Wissens ein *bṛgvatharvan* nicht gegenübersteht, den Schluss ziehen, dass beide Worte identisch sind oder wenigstens in enger Beziehung standen. Von diesen Annahmen kann nur die zweite richtig sein. Wir müssen bei der Schwierigkeit, den rechten Weg zu finden, uns an den Avesta halten, der Atharvan nur als nom. ag., als Bezeichnung der Priester kennt<sup>4)</sup>). Wir können daraus schliessen, dass das Wort auch im Veda einst Appellativum war und in gewissem Grade ein Vorläufer der späteren Bezeichnung Agnihotrin. Im RV. kommt es nur 15 mal<sup>5)</sup> in 14 (13) Liedern vor, gar nicht in Buch II—V, einmal in VIII. IX, viermal in 3 Hymnen des VI. Buches; die andern Stellen verteilen sich auf I. X. Ein Atharvan als Nom. propr. im Sing. ist natürlich, wie schon Ludwig (III, 143) sagt, „eine mythische Gestalt“<sup>6)</sup>, die aus dem Appellativum geschaffen wurde. Er ist AV. IV, 1, 7; VII, 2, 1 der *pitr devābandhu*, und die Verse, die von ihm sprechen, haben mythischen Charakter, während die appellativische Wortbedeutung noch deutlich beim Plural hervortritt.

1. Atharvan und Feuer. Die Beziehung hat nur in einem Falle etwas Charakteristisches und kommt durchaus

<sup>1)</sup> Bhṛgu's und Atharvan RV. X, 92, 10; Weber Katal. II, 46 citiert Bhṛgubhir Atharvabhir Aṅgirasah, ich habe sonst diese Zusammenstellung nirgends angemerkt.

<sup>2)</sup> Cf. AV. X, 6, 20; XI, 4, 16; 6, 13; XVI, 8, 12. 13.

<sup>3)</sup> Weber, Om. u. Port., 347.

<sup>4)</sup> Bartholomae, Grundriss I § 188 (S. 101). Über die Notwendigkeit *ātar* und *atharvan* zu trennen cf. Bartholomae, IF. V, 221; Zúbaty KZ. XXXI, 2; Justi, Preuss. Jahrbücher, Bd. 88, S. 85.

<sup>5)</sup> Wenn wir *atharvī* abrechnen, 14 mal.

<sup>6)</sup> Cf. auch Weber, Om. u. Port. 337.

nicht so häufig vor, dass wir den ved. Atharvans einen besonders hervorragenden Anteil am Feuerkult zuschreiben dürften:

- VI, 16, 13: *tvām agne pūṣkarād ádhi  
átharvā nír amanthata —*  
14: *tám u tvā dadhyáññ ṛśih  
putrá īdhe átharvaṇah —<sup>1)</sup>*

Die andern Stellen sind farblos: X, 21, 5: *agnír jātó átharvaṇā*; VI, 15, 17: *atharvavád agním manthati*<sup>2)</sup>.

2. Ganz allgemein von dem Atharvan als erstem Opferer sprechen mystisch I, 83, 5; X, 92, 10; AV. XIX, 4, 1. Cf. auch I, 80, 16, wo „Atharvan, Manuṣpitṛ, Dadhyañc“ die Dhī ausbreiten. AV. X, 10, 12. 17 sitzt Atharvan geweiht auf goldener Opferstreu (cf. unten 176<sup>3)</sup>). Ganz mystisch ist AV. X, 2, 26. 27.

3. Indra sein Förderer: *ahám índro ródho vákṣo átharvaṇah* X, 48, 2; Br̥haddiva Atharvan ruft Indra X, 120, 9; AV. V, 2, 9.

4. Etwas wichtiger ist die Beziehung A.'s zu Varuṇa. V., welcher Atharvan ,die Kuh' schenkt (AV. VII, 104, cf. V, 11, 1), gilt auch als sein Vater AV. V, 11, 11:

*ájijano hí varuṇa svadhāvan  
átharvāṇam pitáram dēvábandhum<sup>4)</sup> /*

<sup>1)</sup> Cf. Çat. Br. VI, 4, 2, 3.

<sup>2)</sup> Cf. noch RV. X, 87, 12 (AV. VIII, 3, 21): *atharvaváj jyōtiṣā dāi-vyena ny ḍṣa /*. Vait. VI, 1 führt Prajāpati zuerst Atharvan das Pferd zu, der aus seinem Hufe zuerst Licht empfängt. Der Vers wird durch die Erzählung des Gop. Br. I, 2, 18 (pag. 35) illustriert, wonach es dem Sohn des Kabandha Átharvaṇa, nachdem Rk, Yajuh, Sāman versagt haben, mit Atharvan-, Áṅgirasversen u.s.w. das scheue Ross zu beruhigen gelingt.

<sup>3)</sup> Cf. Çat. Br. XIII, 4, 3, 7; ÇGS. XVI, 2, 7 ff. u. a.: *varuṇa āditya iti trītye tasya gandharvā viṣas ta ima ḫsata iti yūnah ḫobhanān upadi-  
gati /*; 9: *atharvavedo vedāḥ so 'yam iti bheṣajan nīgadet*; Varuṇa und Atharvaveda sind also in einen gewissen, hier freilich unerheblichen Zusammenhang gestellt.

Der Ausspruch ist nicht unwesentlich, denn er verleiht den Atharvans denselben Stammvater wie Bhṛgu. Auch Bhṛgu ist ein Sohn des Varuṇa (s. S. 170). So umschlingt beide in der Tradition ein freilich schwaches Band; sie stehen dadurch zusammen gegenüber den Āngiras, die sich von Agni herleiten und Br̥haspati zwar nicht als Stammvater besitzen, aber doch zu den ihrigen zählen. Br̥haspati ist kein Ātharvana oder Bhārgava, sondern ein Āngirasa. Der Dichter, der AV. IV, 1, 7 *atharvan pitṛ* und *br̥haspati* nebeneinander nennt<sup>1)</sup>, nennt damit den Stammvater der Atharvans und den am meisten charakteristischen Gott der Āngiras<sup>2)</sup>.

Wir kommen auf festeren Boden, wenn wir die plurale Verwendung von Atharvan betrachten; hier handelt es sich, so spärlich auch die Angaben sind, nicht um abstrakte mythische Wesen, sondern um Personen:

1. Atharvans bedienen sich des Honigs als Kultmittel: RV. IX, 11, 2: *abhi te mādhunā pāyō 'tharvāṇo aśicrayuḥ*<sup>3)</sup>. Dadhyāñc, der Ṛṣi und Sohn Atharvans, einer der wenigen hier hervortretenden Namen<sup>4)</sup>, verkündet den Aćvins, wo bei Tvaṣṭṛ das „madhu“ zu finden sei (RV. I, 117, 22) u. s.<sup>5)</sup>; die spätere Zeit hat ein Madhubrāhmaṇa daraus gemacht.

<sup>1)</sup> *yó 'tharvāṇam pitāram devābandhum  
br̥haspátim námasáva ca gácchāt /*

<sup>2)</sup> AV. VII, 104 erwähnt Varuṇa und Br̥haspati.

<sup>3)</sup> VMyth. I, 238.

<sup>4)</sup> TS. V, 6, 6 c; Qat. Br. IV, 1, 5, 15 ff. Cf. noch den Kabandha Ātharvana neben Sudhanvan Āngirasa Br̥. Ār. Up. VI, 7, 1 ff. Vicārin „kabandhasyātharvanasya putrah“ Gop. Br. I, 2, 9. 18. — An einer Stelle wird Dadhyāñc Āngirasa genannt TMBR. XII, 8, 6 (Gop. I, 5, 21?), das dürfte ein Irrtum der Überlieferung sein, die ihn sonst zu Atharvan stellt (auch TS. V, 1, 4, 4). Čamyu, der sonst als Sohn Br̥haspati's gilt, ist Gop. Br. I, 2, 18 Ātharvana.

<sup>5)</sup> Auch RV. VIII, 9, 7 ist hierher zu ziehen: *á sómam mādhumatamam gharmáṇi siñcād átharvāṇi*. Ein ganz mystischer Vers verbindet den mythischen, „auf goldener Opferstreu sitzenden Atharvan“ mit Soma AV. X, 10, 12: *triṣū pātṛeṣu tám sómam á devy áharad vajā / átharvā*

2. Āṭharvaṇa als Sänger und Verehrer Savitṛ's: AV. VI, 1, 1: *doṣo gāya bṛhād gāya dyumād dhehy āṭharvaṇa, stuḥi devām savitāram*<sup>1)</sup>.

3. Atharvans erhalten von Aćvatha Wagen, Rosse, Rinder als Opfergeschenk (RV. VI, 47, 24) — weder hier noch in 1) wird man bezweifeln dürfen, dass es sich um wirkliche Opferpriester handelt.

4. Eine ,avatokā' (die eine Fehlgeburt gemacht hat) wird ihnen TBr. III, 4, 1, 11 zugewiesen. Das deutet möglicherweise eine verächtliche Stellung an.

5. Von ihren Opferutensilien vernehmen wir nichts; aber die Pflanzen stehen zu Atharvans wie Aṅgiras in Beziehung; mit einer Pflanze treiben Atharvans, Kaçyapa, Kanva u. a. AV. IV, 37, 1 die Rakṣas fort; *āṭharvanīr aṅgirasiṛ daivīr manusyajā uta* sind die Pflanzen (S. 163).

Es ist nicht viel, was wir erfahren, und sichere Schlüsse sind nicht möglich. Eine Verwandtschaft zwischen Atharvans und Bhṛgu's können wir aber aus der Gemeinsamkeit ihres Stammvaters Varuṇa und den mit einander wechselnden Compositen *āṭharvāṅgiras*, *bhṛgvāṅgiras* folgern. Identisch sind beide Worte darum nicht. Denn sie stehen X, 92, 10 und in dem Manenliede RV. X, 14, 6 nebeneinander; auch die Atharvans wurden wie Bhṛgu's und Aṅgiras unter die Manengötter versetzt und haben ihre selbständige Stellung. Wenn wir aber daran festhalten, dass Atharvan ein Nom. app. gewisser Priester ist, so scheint sich zu ergeben, dass Bhṛgu der Name des Stammes, Atharvan die Bezeichnung seiner Priester sei. Das ist nichts weiter als eine Hypothese. Aber in der Mantrikā-Up. 10 (ed. Bomb. 324<sup>b</sup>) findet

---

*yátra díksító barkíṣy ásta hiranyáye.* Cf. XVIII, 3, 54: *āṭharvā pūrnám camasám yám índrāyábibhar* —; TĀr. II, 10 stehen *reah* — *payasah kúlyáḥ* / *yajñuṇi* — *ghṛtasya kúlyáḥ* / *sāmāni* — *soma* / *āṭharvāṅgirasah madhoh kúlyáḥ* zusammen.

<sup>1)</sup> Als Sänger von Sāmans TMBr. VIII, 2, 5. 6.

sich eine Bemerkung, die ich etwas höher als Bloomfield<sup>1)</sup> bewerte, *paṭhanti bhārgavā hy ete hy atharvāṇo bhṛgūttamāḥ*, man könnte darin eine Bestätigung meiner Vermutung sehen. Ich darf aber auch nicht unterlassen, auf Gop. Br. I, 2, 22 hinzuweisen, das nicht zu ihren Gunsten spricht<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> SBE. XLII, xxvii<sup>4</sup>.

<sup>2)</sup> *atharvāṇaç ca ha vā ð(a)ñgirasaç ca bhṛgucaksustī* —.

---

# Rudra.



Rudra, der Gott mit Bogen und Pfeil, der dunkle Locken (*nīlaçikhanda*) oder sein Haar in Form einer Muschel geflochten trägt (*kapardin*) und sich in Felle kleidet, beschliesst das Opferjahr, so wie Uṣas es beginnt. In der Tracht, in welcher die Überlieferung ihn darstellt, dürfen wir wohl das Costüm der Stämme oder der Kreise sehen, aus deren Kultus er hervorgegangen ist. Rudra ist ein Gott des Schreckens, „der furchtbare unter den Göttern“<sup>1)</sup>. Man rühmt ihn nicht als Schöpfer von Himmel und Erde; nur vereinzelt heisst es, dass er die Ströme freilasse<sup>2)</sup>; niemals wird von ihm, wie von Indra oder andern Göttern gesagt, dass er die Ställe aufbreche oder sonst gewaltige Taten verrichtet habe, die den Menschen zu preisen seien. Bei der Mehrzahl der Opfer hat er nur am Ende Platz; sein Name gehört nicht zu dem Inventar feierlicher Anrufungen, kein Sāman wird ihm gesungen<sup>3)</sup>. Den Rakṣas, Asura's, Pitaraḥ stellt das Ritual ihn durch die Vorschrift gleich, dass man nach einem Spruch, der seinen Namen enthält, die sühnenden

<sup>1)</sup> *rudro vai krūro devānām* TS. VI, 1, 7, 8; 2, 3 2.; MS. III, 8, 1 (92, 16); er ist ein *varāha*, und mit Bezug auf den *varāha* sagt TBr. I, 7, 9, 4: *paçūnām vā eṣa manyuh, yad varāhah.*

<sup>2)</sup> RV. X, 92, 5.

<sup>3)</sup> Rājendra Lāla Mitra, Chānd. Up. Transl. 9; siehe jedoch Muir IV<sup>1</sup> 316.

Wasser berühren müsse<sup>1)</sup>; aber er ist anderseits von den Manen deutlich geschieden durch den die Spenden für ihn begleitenden Svāhāruf und durch die nördliche Himmelsgegend, die ihm ebenso regelmässig zugewiesen wird, wie den Manen der Süden.

### a) Rudra im Ritual.

Die angeführten beiden Momente sind wichtig, aber unsere rituellen Texte beschränken sich nicht darauf; sie enthalten auch andere wesentliche Angaben. So ist Rudra ein *ucchesanabhāga*<sup>2)</sup>, den man mit Überresten am Ende „abfindet“, „niravadayate“, wie der Terminus seines Rituals lautet. Ihm gehören gelegentlich u. a. Phalikaraṇa's (Gobh. I, 4, 31); die Agni- Sviṣṭakṛtspende, die die Hauptdarbringungen abschliesst und mit diesen nicht vermischt werden darf, weil der Opferer sonst seines Viehes beraubt werden würde, gilt als sein Anteil<sup>3)</sup>. Die Neigen des Manthigraha werden Rudra mit den Worten: „Das ist, o R., dein Anteil, um den du batest; den geniesse. Erlange Besitz an Rindern, Reichtum an Nahrung, Männern, ein glückliches Jahr“ auf eine Kohle ausserhalb der Paridhīhölzer, die von der Nordseite dahin gebracht ist, geopfert<sup>4)</sup>. Die

<sup>1)</sup> Kāt. I, 10, 14; QBr. I, 7, 4, 9; II, 6, 2, 18; Rituallitt. S. 112.

<sup>2)</sup> TBr. I, 7, 8, 5; TS. I, 8, 14<sup>1</sup> Comm. S. 153.

<sup>3)</sup> TS. II, 6, 6, 5: *yad agnaye sviṣṭakṛte 'vadyati bhāgadheyenaiva tad Rudram sam ardhayati / sakrtsakṛd ava dyati / sakṛd iva hi Rudrah / uttarārdhād ava dyati / eṣṭa vai Rudrasya dīk / svāyām eva dici Rudram niravadayate.* Cf. MS. I, 4, 12 (p. 63, 10); TBr. III, 9, 11, 3; Çat. Br. I, 7, 3, 20.

<sup>4)</sup> TS. III, 1, 9, 4 ff. Weiter heisst es l. c.: „Manu verteilt an seine Söhne ihr Erbe; den Nābhānediṣṭha, welcher studierte, schloss er aber aus. Der kam herbei und sagte: „Warum schlossest du mich aus?“ „Nicht schloss ich dich aus. Die Āṅgiras hier halten eine Opfersitzung; sie finden nicht zum Himmel. Sage ihnen den Zauberspruch. Wenn sie

Überreste der beim Rājasūya zur Verwendung kommenden Salben giesst man auf das Āgnīdhrafeuer<sup>1)</sup>), und das Taitt. Br. fügt hinzu: „er opfert den Überrest. Rudra's Anteil ist der Überrest. Mit einem Anteil findet er R. ab. Er geht nach N. ab und opfert im Āgnīdhrafeuer. Das ist Rudra's Himmelsgegend“<sup>2)</sup>. Mehrfach tritt die Erzählung, dass Rudra vom Opfer durch die Götter abgeschnitten worden sei, auf<sup>3)</sup>. Bemerkenswert ist darunter eine Stelle der Taitt. Saṃh., nach der Rudra infolge seines Ausschlusses das Opfer „durchbohrt“<sup>4)</sup>; denn der Zug der Sage kehrt auch im Sauptikaparvan des Mahābhārata (X, 18) wieder<sup>5)</sup>. Die Verein-

zum Himmel gehen, werden sie dir ihr Vieh geben“. Er sagte ihn diesen; zum Himmel gehend gaben sie ihm ihr Vieh. Als er auf dem Opferplatz mit dem (vom Opfer übrigen) Vieh einherzog (um es nach seiner Behausung zu führen), nahte ihm Rudra und sprach: „Das ist mein Vieh“. „Sie gaben mir das“. „Nicht können sie das“, sprach er, „was auf dem Opferplatz übrig bleibt, ist mein“. Daher darf man den Opferplatz nicht betreten. Er sprach: „Gib mir einen Anteil am Opfer; dann will ich deinem Vieh nicht nachstellen“. Er opferte ihm den Rest des Manthin; daher stellte R. seinem Vieh nicht nach. Wo ein dessen Kundiger die Neigen des Manthin opfert, dort stellt R. dem Vieh nicht nach (Āp. XII, 23, 11).

<sup>1)</sup> TS. II, Comm. p. 153. Weber, Rājasūya, 55. Andere Beispiele bei Oldenberg, 218. 303.

<sup>2)</sup> TBr. I, 7, 8, 5. Er heisst *vāstavya* Ḭat. Br. I, 7, 3, 7 u. s. Die Bezeichnung Vāstospati TS. III, 4, 10, 3; TBr. III, 7, 9, 7 (p. 150); Āp. XIII, 20, 1 ist mir nicht klar.

<sup>3)</sup> TS. VI, 5, 6, 3. TMBr. VII, 9, 16: „die Götter verteilten die Tiere unter sich. Sie schlossen R. aus. Auf diese hat er beim Vāmadevyastotra sein Auge —“.

<sup>4)</sup> TS. II, 6, 8, 3 (II, p. 769). Vgl. auch Ḭat. Br. I, 7, 4, 1 ff.

<sup>5)</sup> Als Rudra sah, heisst es dort, dass die Götter ihn vom Opfer ausschlossen, machte er sich einen Bogen und zornerfüllt ging Mahādeva mit dem Bogen dorthin, wo die Götter gemeinschaftlich ihr Opfer brachten. Als sie den Unvergänglichen, den Brahmacārin . . sahen, da bebte die göttliche Erde und schwankten die Berge . . die Götter verloren überwältigt ihre Sinne; das Opfer gab keinen Schein; die Götter waren erschrocken. Er traf mit einem furchtbaren Pfeil das Opfer ins Herz. In eine Gazelle verwandelt entfloß es mit dem Feuer und als es

samung Rudra's zeigt sich in seiner seltenen Verbindung mit anderen Göttern. Während Indra, Agni, Soma mit verschiedenen andern sich zu Dualbegriffen vereinen, tritt er nur mit Soma zusammen auf, im RV. in der ganz farblosen Hymne VI, 74 und ausserdem bei einigen Wunschopfern zur Erlangung von Nachkommenschaft, Abwendung von Krankheiten u. a.<sup>1)</sup>.

Es ist ferner geboten, mancherlei Dinge zu unterlassen, weil Rudra's Zorn dadurch erregt werden könnte; die *idā* darf z. B. nicht im Feuer geopfert werden (TS. II, 6, 8, 2), der Ādityagraha ist hinter einer Umhegung zu schöpfen (TS. VI, 5, 6, 4), der Anuvaśatkāra bei diesem Graha ver-

---

den Himmel erreicht hatte, erstrahlte es, von Rudra verfolgt, am Firmament. Als das Opfer geflohen war, kehrte den Göttern das Bewusstsein nicht wieder... Tryambaka zerstörte erzürnt mit dem Ende seines Bogens Savitṛ's Arme, Bhaga's Augen, Pūṣan's Zähne. Die Götter liefen davon und die einzelnen Teile des Opfers. Einige von ihnen, hin- und herschwankend, waren wie leblos... Aber das Geschrei der Götter, heisst es weiter, zerreißt Rudra's Bogensehne; der Bogen schnellt auseinander und die Götter nahen dem entwaffneten „schönsten der Götter“ zusammen mit dem Opfer um Schutz. Gnade gewährte der Gewaltige und warf versöhnt seinen Zorn ins Wasser. Dieser wurde zum Feuer, das unablässig das Wasser vertrocknen macht. Er gab Bhaga seine Augen, Savitṛ die Arme, Pūṣan die Zähne und die Opfer wieder. „Da ward wieder glücklich diese ganze Welt“. (Man vgl. hierzu auch die Erzählung von dem durch R. zerstörten Opfer des Dakṣa in den Purāṇa's. Viṣṇupur., Wilson S. 61ff.) Wenn ein mythologischer Gedanke diesen Erzählungen innewohnt, so möchte ich glauben, dass der seinen Zorn ins Wasser werfende Rudra oder der „weinende“ Rudra, der mit dem Gut der Götter entflieht (cf. S. 206), und der *mīlhvāns* oder *jalāśabhesaja* („dessen Heilmittel Urin“ nach Bloomfield) des RV. mythologische Synonyma sind, d. h. auf dieselbe myth. Grundanschauung zurückgehen, die in dreifach verschiedener Weise ausgedeutet wurde.

<sup>1)</sup> TS. II, 2, 10, 1 ff.; MS. II, 1, 4 ff. (p. 6. 8 ff.). Bei dem Caru für einen Kranken wird der Hotṛ mit verbundenen Augen in den Wald geführt und dann die Binde abgenommen (MS. p. 8, 2); ein Caru um Brahmanavarcasa, zu dem Milch einer weissen Kuh mit weissem Kalbe gebraucht wird, spielt sich hinter einer Umhegung ab (TS.).

boten (TS. VI, 5, 6, 5)<sup>1)</sup>. Man würde sonst dem Rudra sein Vieh übergeben oder ihn auf seine Nachkommen loslassen u. s. w. In der Regel ist es das Vieh, das er, der Paçupati, gefährdet. Bei der Verteilung der Dakṣinā's wird das Rind „für Rudra“ in Empfang genommen<sup>2)</sup>. Wenn das Opfertier zittert, davonläuft etc., muss ein Spruch, der mit *namo rudrāya mīlhuše* schliesst, gesagt werden<sup>3)</sup>). Ein Rind wird ihm nach dem Gr̄hyaritual alljährlich bei dem sogen. Çūlagava, dem ‚Spiessrind‘, dargebracht, unter dessen verschiedenen angegebenen Zwecken der, die Versöhnung Rudra's zu erwirken, damit er keine Krankheiten sende und das Vieh nicht töte, wohl der wahrscheinlichste ist<sup>4)</sup>). Es findet nach Mānava GS. und Āçvalāyana im Herbst, nach letzterem ev. auch im Frühling, ausserhalb des Dorfes im NO., O. oder Norden statt und zwar unter dem Gestirn Ādrā, das auch sonst zu Rudra in Beziehung gesetzt wird<sup>5)</sup>). Acht Handvoll Blut sind nach dem Mānava in den Himmels- und Zwischengegenden darzubringen. Zu der bei Āçv. und Mān. angegebenen herbstlichen Jahreszeit stimmt des erstenen Vorschrift, das Blut für die Schlangen auszugießen, die auch beim Pratyavarohāṇa, am Ende der Regenzeit, wenn die von ihnen drohende Gefahr zu Ende geht, ein Baliopfer empfangen<sup>6)</sup>). Der von der Gottheit ausgehende Schrecken äussert sich in dem Verbot für die Angehörigen des Opferers, der Opferstätte zu nähern; von dem Tier darf nichts ins Dorf gebracht werden; nur auf Befehl darf man von seinem Fleisch essen. Nach Mānava soll das Fleisch nur in ge-

<sup>1)</sup> Cf. auch I, 6, 7, 4; VI, 3, 9, 3; VI, 5, 7, 1; VI, 5, 8, 5; TBr. III, 7, 2, 6; MS. I, 6, 11 (p. 103, 17).

<sup>2)</sup> Cf. z. B. QGS. VII, 18, 2.

<sup>3)</sup> TBr. III, 7, 8, 1; QGS. III, 20, 2.

<sup>4)</sup> QGS. IV, 17, 1; Hir. GS. II, 8, 1 Comm.

<sup>5)</sup> S. S. 208<sup>5)</sup>.

<sup>6)</sup> Rituallitt. 78.

kochtem Zustand ins Dorf gebracht werden, Überreste und Fell sind zu vergraben.

Bis jetzt hat sich ergeben, dass Rudra die Neigen des Opfers empfängt, dass er gewissermassen am Ende steht, und der Norden seine bevorzugte Himmelsgegend ist. Schärfer und individueller tritt diese Stellung Rudra's bei dem Sākamedha, dem dritten der Cāturmāsyaoopfer, das in Kārttikī resp. Mārgaçirṣī oder Pauṣī gefeiert wird, hervor. Wie sonst am Ende der Opfer als Agni Sviṣṭakṛt, hat er hier seinen Platz am Ende des Kirchenjahres, da die Darbringung für ihn dem grossen Manenopfer folgt und den Cāturmāsyā-Cyklns beschliesst<sup>1)</sup>. Āpastamba VIII, 17 ff. gibt dafür folgende Vorschriften: 1: Mann für Mann, soviel der Opferer Angehörige hat samt Frauen, für so viel Kuchen auf je einem Kapāla<sup>2)</sup> nimmt der Adhvaryu Körner heraus und noch für einen mehr<sup>3)</sup>). 2: Während sie herausgenommen werden, flüstert der Opferer: „Soviell wir Hausbewohner sind, so vielen machte ich Freude“. 3: Schweigend werden die Ceremonien daran vollzogen. 4: Auf der Nordseite des Gārhapatya setzt er sie zum Backen an. 5: Er kann sie mit einem Butterüberguss versehen<sup>4)</sup>, schafft sie fort auf die Vedi und wirft sie mit dem Spruch: „der Tiere Schutz bist du, der Schutz des Opferers, gewähre mir Schutz“ alle zu-

<sup>1)</sup> Wie Rudra hier am Ende steht, so heisst es oben (p. 143): „er schiesst das Opfer ins Herz“. Wir dürfen dies wohl dahin deuten, dass mit dem Eintritt seines Regimentes das Jahr, oder wenigstens das Opferjahr, zu Ende ist.

<sup>2)</sup> Über *traiyambaka apūpa* auch Lāṭ. V, 3. — In dem Text Āpastamba's ist *yāvanto* bis *tāvataḥ* wohl altes Scholion zu *pratipurusam*.

<sup>3)</sup> Nach TBr. I, 6, 10 die ersten für die schon vorhandenen Nachkommen, die er damit von Rudra loskaufte (*niravadayate*), den einzelnen für die in Zukunft geborenen.

<sup>4)</sup> Nach dem TBr. l.c. ist das Abhīghāraṇa verboten, weil man damit bewirken würde, „dass Rudra sich dazwischen schleicht“, d. h. dass der Unerwünschtes bringende, schreckliche Gott in das Haus dringe und uns behindere (TS. I, 8, 6 Comm. vol. II, p. 84).

sammen in einen Korb. 6: Oder in zwei oder mehrere Körbe. (Kāt. schreibt eine Schüssel vor.) 7: Einige sagen, dass man sie auf dem Deckel eines Korbes trage. 8: Mit den Worten: „einen Rudra nur gibt es, nicht weicht er einem zweiten, nimmt der (Ahdvaryu) von dem Südfeuer einen rauchenden Feuerbrand. 9: (Priester und Angehörige) alle gehen nach NO. und dort wirft der (A.) den überzähligen Kuchen auf einen Maulwurfhaufen mit den Worten: „o Rudra, der Maulwurf ist dein Tier, den geniesse“. 10: Oder er denkt dabei an einen Feind: „NN. ist dein Tier“. 11: Hat er keinen Feind, so sage er: „der Maulwurf (*ākhu*) ist dein Tier“<sup>1)</sup>. 12: Er legt ein Feuer auf einem Kreuzweg an und dazu den Feuerbrand, streut ringsum (Gras), nimmt von der Nord- (oder Rückseite) aller Kuchen je einen Abschnitt und opfert ihn mit dem mittleren oder letzten<sup>2)</sup> Blatt eines Palāçazweiges: „das ist dein Anteil, o R., geniesse ihn mit der Schwester Ambikā, Svāhā!“<sup>3)</sup>. 18, 1: Man umsprengt mit Wasser das Kreuzwegfeuer unter Anwendung

<sup>1)</sup> Ākhu wird noch bei einer andern Gelegenheit, ohne dass Rudra erwähnt wird, in ähnlichem Zusammenhange als unreines Tier verwendet. Dem *upacaya* genannten Opferpfosten, der weder behauen noch eingegraben wird, weist man im Geist „ein Tier des Waldes, einen *ākhu* oder seinen Feind“ zu. Siehe Rituallytt. 136. — VS. XXIV, 26: *bhūmyā ākhūn ālabhate*. TSComm. II, p. 85 (Lät. p. 368) erklärt *ākhu* durch *mūsaka*, Maus, Ratte. Ein Versuch naturalistischer Deutung bei Kuhn, Herabkunft d. F., <sup>2</sup> 178. Vielleicht war es Rudra's Jahreszeit gerade, in der die Tiere den Früchten besonders schädlich wurden. Ein Opfer an den Ākhorāja Gobh. IV, 4, 31 auf einem Schutthaufen erklärt sich dort durch den Zusammenhang mit andern landwirtschaftlichen Opfern. — (TS. V, 5, 14 wird Ākhu als *maitra* bezeichnet.) — Agni gilt als Maulwurf TBr. I, 1, 3, 3; 2, 1, 2. Cf. Āp. V, 1, 7; 9, 8. Siehe oben S. 131 <sup>4)</sup>.

<sup>2)</sup> Auch hier wieder eine symbolische Andeutung des „Endes“. TBr. sagt: „nur mit dem letzten ist zu opfern; am Ende findet er damit Rudra ab“.

<sup>3)</sup> Man beachte, dass es „Svāhā“, nicht „svadhā“ heißt, in der rituellen Auffassung also kein Akt des Manenkults hier vor sich geht.

der zwei Sprüche: „ein Heilmittel schaffe für Rind, Pferd und Mensch, ein Heilmittel auch für uns, auf dass Heil sei und Wohlergehen für Widder und Schaf“. Der Opferer flüstert: „wir fanden den Rudra ab, o Amba<sup>1)</sup>, ab Gott Tryambaka<sup>2)</sup>, dass er uns besser mache, wohlhabender, reich an Vieh, dass er uns frei gebe“. 2: Alle umschreiten das Feuer von links nach rechts und sagen den Vers (RV. VII, 59, 12): „Tryambaka verehren wir, den wohlduftenden, Nahrung vermehrenden; wie eine Frucht vom Stengel möchte ich mich vom Tode, nicht von der Unsterblichkeit lösen“. 3: Hat der Opferer eine heiratslustige Tochter, so soll sie das Feuer umschreiten und (unter Abänderung jenes Spruches) sagen: „Tryambaka verehren wir, den wohlduftenden, der einen Gatten verschafft; wie eine Frucht vom Stengel möchte ich mich von hier, aber nicht von einem Gatten lösen“. 4: Alle werfen ihre Kuchen in die Luft, fangen sie wieder auf und werfen sie mit jenem Verse: „Tryambaka verehren wir“ in des Opferers Hände, worauf sie sie wieder an sich nehmen: „Bhaga seid ihr, möchte ich an eurem Glück Anteil erlangen“<sup>3)</sup>. So sollen sie dreimal tun. 5: Ebenso sollen sie diese in die Hände des heiratslustigen Mädchens werfen, die in der früheren Weise den Vers abändert<sup>4)</sup>. 7: (Der Adhvaryu) wirft hierauf diese Kuchen in ein, zwei oder mehrere Körbe. 8: Mit dem Spruch: „das ist dein Anteil, o R., den

<sup>1)</sup> TS. vol. II, p. 87, *amba pārvati*.

<sup>2)</sup> Der Name, der auch der späteren Litt. angehört, wird TS. II, 87 als „*triṇy ambakāni netrāni yasya*“ erklärt. Anders Vāyupurāṇa XXXI, 46:  
— *tribhir eva kapālais tu tryambakair oṣadhiḥikṣaye*  
*ijyate bhagavān yasmāt —*

Çat. Br. II, 6, 2, 9 deutet ihn als *strī-ambakā*. Ist in dem Namen das Wort *tri* = *strī* „Stern“?

<sup>3)</sup> PW. s. v. *bhaga* ist Kāṭh. XXXVI, 14 citiert: *ambhā vai strī bhaganāmnī*.

<sup>4)</sup> Nach m. M. ist in diesem Sūtra *samnayatyah* als unregelmässiger gen. sg. fem. zu fassen. Ebenso jetzt Caland, ZDMG. LII, 428.

geniesse; damit als Wegzehrung<sup>1)</sup> gehe über den Müjavat hinaus‘, hängt er die Körbe an einen, zwei oder mehrere Bäume. 9: Oder er wirft die Kuchen in zwei Körbe, hängt diese an ein Tragjoch und legt dies auf einen verdorrten Stamm oder Ameisenhaufen, worauf sie dreimal die Worte sagen: „abgespannt hat seinen Bogen der bogenführende<sup>2)</sup>, fellgekleidete“ und jedesmal danach den Atem anhalten. 10: Sie giessen Wasser rings um die Körbe, kehren schweigend, ohne sich umzublicken, zurück, legen mit dem Spruch: „Gedeihen bist du, möchten wir gedeihen‘ Brennholz an das Āhvaniyafeuer und verehren das Wasser mit: „den Wassern ging ich nach‘. Eine Spende an Aditi folgt.

Aus Kātyāyana’s mit dem Çatapatha übereinstimmender Darstellung desselben Gegenstandes füge ich noch folgende Züge von allgemeiner Bedeutung hinzu: V, 10, 4: alles vollzieht er mit nordwärts gerichtetem Angesicht<sup>3)</sup>. 5: Auch die Plätze (wie Kreuzweg, Maulwurfshaufen) wählt er im Norden. 6: Die Spenden sind Juhotispenden (d. h. sie haben weder Yājyā- noch Anuvākyā<sup>4)</sup>). 7: Ohne Vausaṭruf. 8: Mit oder ohne Aufguss von Butter. 9: Er bringt (die Kuchen) in eine Schüssel, nimmt einen Feuerbrand von dem Südfeuer und opfert mit dem Mittelblatt eines Palaçazweiges auf einem Kreuzweg<sup>5)</sup>. — 15: [Nach der Rückkehr vom

<sup>1)</sup> TBrāhm. I, 6, 10, 5: „wie man einem in die Fremde ziehenden eine Wegzehrung bereitet, so ist das“.

<sup>2)</sup> TS. II, p. 89 Comm.: *pinakahasta* d. i. *pindakanāmakam dhanur haste gr̥hitvā*.

<sup>3)</sup> Daher verschieben sich auch die andern Himmelsrichtungen des Opfers; was sonst N. ist, ist hier Osten, O. wird zu S. u. s. w. Vielerlei einzelne Kultabweichungen s. im Comm.

<sup>4)</sup> Rituallitt. p. 99.

<sup>5)</sup> Çat. Brāhm. II, 6, 2, 7: „er opfert auf einem Wege; denn auf einem Wege wandelt der Gott; er opfert auf einem Kreuzwege; denn der ist als sein Lieblingsaufenthalt bekannt“. Eggeling verweist hierzu auf TBr. I, 6, 10, 3. In den Gr̥hyasütren ist indes nicht nur der Kreuzweg sein besonderer Aufenthalt.

Maulwurfshaufen, wo der überschüssige Kuchen deponirt wird] umschreiten alle dreimal nach der Weise des Manenopfers<sup>1)</sup> (von rechts nach links) das Feuer, indem sie mit dem Vers ‚Tryambaka verehren wir‘ ihren linken Schenkel schlagen. 16: Und nach der Weise des Götteropfers (von links nach rechts), indem sie mit demselben Spruch ihren rechten Schenkel schlagen. 17: In derselben Weise (erst linksherum, dann rechtsherum) gehen die Mädchen, die einen Gatten oder Liebesglück wünschen mit dem folgenden Spruch. 18: Die Reste der Rudrakuchen wirft der Opferer mit der Hand so hoch, dass eine Kuh (mit emporgerecktem Munde) sie nicht erreichen kann. 19: Er fängt sie wieder auf. 20: Ist ihm dies nicht möglich, so berührt er sie (nach dem Herabfallen). 21: Er bringt sie in zwei [an Schnuren hängende] Körbe, hängt diese an die Enden eines Bambusstabes oder einer Trage (die aus dem Holz eines opferreinen Baumes gefertigt ist) und hängt diese für eine Kuh unerreichbar<sup>2)</sup> an einen Baumstumpf, Baum, Bambus oder Ameisenhaufen mit dem Spruch: ‚das ist deine Wegzehrung . .‘ (VS. III, 61)<sup>3)</sup>. 22: Er flüstert den Spruch: ‚in ein Fell gekleidet, ziehe, ohne zu schädigen, freundlich vorüber. 23: Ohne sich umzusehen, kehren sie zurück und berühren die Wasser.

<sup>1)</sup> Wie hier, nach links und nach rechts, tanzt man auch beim Fest der Sonnenwende, dem Mahāvrata (QCS. XVII, 14, 16); der Tanz hier ist also nicht ein Kennzeichen des Manenkultes, obwohl eine symbolische Bedeutung nicht zu verkennen ist.

<sup>2)</sup> Die Kuh, welche daran riecht, würde erkranken, VS. III, 61 Comm.

<sup>3)</sup> Ähnlich wird beim *baudhyavihāra* (Ritual p. 84) ein Blattkorb mit einem Reisklos jenseits der Viehtrift an einen Baum gehängt: ‚Berühret, o köcherbewehrte! ,den köcherbewehrten Svāhā!‘ (Auch hier Svāhā!) Dies Aufhängen von Geschenken an Bäumen ist auch sonst üblich. Tylor (Anfänge II, 224) erwähnt u. a., dass die Dajaks auf Bäumen, die an Kreuzwegen stehen, Lappen von ihren Kleidern befestigen und für ihre Gesundheit fürchten, wenn sie diesen Gebrauch vernachlässigen. Cf. den Abschnitt über ‚Lappenbäume‘ bei Andree, Ethnogr. Parallelen, I, 59 ff.

## b) Rudra und seine Jahreszeit.

In grosser Übereinstimmung weisen somit diese und andere Texte<sup>1)</sup> Rudra den Schluss des Opfers und von Himmelsgegenden den Norden zu. Sie lehren noch mehr. Man heisst Rudra freundlich vorüberzuziehen, jenseits des Müjavat<sup>2)</sup> zu gehen, hängt ihm eine Wegzehrung hin. Hieraus geht hervor, dass man ihn sich zur Zeit dieses Opfers im Abzuge befindlich denkt und sein Menschen und Vieh verderbliches Regiment seinem Ende naht. Das Sākamedhaopfer folgt auf die Regenzeit; es bezeichnet selbst den ungefähren Anfang des Herbstes, das wird also die Zeit sein, wo Rudra's Regiment seinem Ende sich neigt und sein Abzug gefeiert werden kann. Einige Texte des schwarzen YV. kommen uns zu Hilfe. TBr. I, 6, 10 heisst es<sup>3)</sup>, „der Herbst ist seine Schwester Ambikā. Durch sie tötet er . . ; mit ihr zusammen versöhnt man ihn“<sup>4)</sup>. Etwas verschieden hiervon sagt MS.<sup>5)</sup>: „der Herbst ist Rudra's Heim; die Schwester Ambikā; ihr nach schleicht er heran; daher tötet er hauptsächlich im Herbst; mit ihr zusammen findet er ihn ab“. Und weiter heisst es: „der Berg ist Rudra's Heim; daher

<sup>1)</sup> Cf. z. B. MS. I, 8, 5 (121, 18); III, 3, 4 (36, 14); 3, 10 (43, 15).

<sup>2)</sup> Cf. Muir, OST. II<sup>1</sup>, 352; VMyth. I, 63. Auch im Mahābh. ist Müjavat als Sitz Rudra's erwähnt; X, 17, 26 kasteiet er sich am Fusse des Muñjavat.

<sup>3)</sup> ḡarad vā asyāmbikā svastā // tayā vā eṣa hinasti yan̄ hinasti / tayaivainam̄ saha ḡamayati; cf. VS. Comm. zu X, 57.

<sup>4)</sup> TS. vol. II, p. 85 Comm.: bhaginīvad dhitakāriṇyāmbikayā pārvatyā saha.

<sup>5)</sup> ḡarad vai rudrasya yoniḥ / svāsambikā / etām vā eṣo 'nvabhyavacarati / tasmān̄ ḡaradi bhūyistham̄ hanti / tayaivainam̄ saha niravadyate — girir vai rudrasya yonir ato vā eṣo 'nvabhyavacūram̄ prajāḥ ḡamayate / svenaivainam̄ bhāgadheyena svām yoniṁ gamayati MS. I, 10, 20 (p. 160). Er wohnt ja „jenseits des Müjavat“.

herbeischleichend tötet er die Wesen; durch seinen ihm gehörenden Anteil lässt er ihn in sein Heim gehen“.

### c) Rudra's Waffen.

Welches sind Rudra's Waffen? Er ist der Pfeilschütze der Götter, AV. XI, 2, 7 selbst *ástr* genannt; das Verbum *as* ist besonders für ihn charakteristisch. AV. VI, 90, 3 wird seinem Pfeil *prátihitāyai*, *visṛjyámānāyai*, *nípatitāyai* Verehrung erwiesen. Als die Götter aus Agni, Soma, Viṣṇu einen Pfeil zurüsten und fragen, wer ihn abschiessen wird, lautet die Antwort: Rudra! „*rudro vai krūrah, so 'syatu* TS. VI, 2, 3, 1 (MS. III, 8, 1, pag. 92, 12). Bogen und Pfeil sind ganz vorzugsweise sein<sup>1)</sup>. Wo anders als „über uns soll er den himmlischen Zweig schütteln“ AV. XI, 2, 19. In demselben Liede v. 26 ist u. a. *vidyút* als sein Geschoss bezeichnet, dasselbe führen auch die Rudra wesensverwandten Bhavā-çarvau (AV. X, 1, 23: *vidyút devaheti*), an einer andern Stelle den Donnerkeil. Fieber, Gift, *divyágni* nennt derselbe Vers dieses Liedes, das alle Schrecken Rudra's schildert; *takmán* und *kásikā* stehen v. 22 nebeneinander; *námo rudráya, námo takmáne, námo rājñe várūṇaya* heisst es AV. VI, 20, 2<sup>2)</sup>. In den Legenden des Mbh. ist gerade Fieber (*jvara*) die Krankheit, die von ihm ausgeht und die Welt beherrscht (Muir

<sup>1)</sup> Cf. *avatatañhanvan, pinākahasta*. — AV. XI, 2, 12: *dhánur bībharsi hárītan̄ hiranyáyam sahasraghním, catávadham*; RV. VII, 46, 1: *sthírā-dhanvan, kṣipréśu, tigmáyudha*. Sein Geschoss heisst *heti*, auch *devaheti* AV. VI, 59, 3; XI, 2, 19; XII, 4, 52; *çáru* AV. XII, 2, 47; nur vereinzelt Keule (*matyā*) AV. XI, 2, 19. — Cf. TS. V, 5, 7, 2: *tasya tisrah çaravyāḥ prátiçí tiraçcī anūci / tābhyo vā esa ā vrçeyate yo 'gnim cinute, 'gnim citvā tisrdhanvam ayācitañ brāhmaṇāya dadyāt*.

<sup>2)</sup> TMBR. XXI, 14, 19 wird der Tod durch Rudra von andern Todesarten unterschieden.

IV<sup>1</sup>, 314). Der Comm. zu Äp. VI, 14, 11; X, 19, 2; Kät. XXIII, 4, 19<sup>1</sup>) sieht *jvara* als Synonym von Rudra an.

Wenn eine Krankheit ausbricht unter Menschen oder Tieren, wird Rudra geopfert<sup>2</sup>). Als Höhepunkt seiner Schrecken werden wir die Jahreszeit betrachten dürfen, in der die Krankheiten, hitzige Fieber u. a. die meisten Opfer fordern, und diese Zeit ist nach den erwähnten Texten der Herbst (*garad*)<sup>3</sup>), freilich wohl nicht der eigentliche Herbst, die schönste Zeit des indischen Jahres, die Taitt. Är. I, 4, 1<sup>2</sup> sich selbst als „Lebensspenderin“ bezeichnet, sondern ihr Anfang, der Übergang von der Regenzeit zum Herbst. Diese Periode bezeichnet die Klimax der Leiden. „Over a great portion of the Empire the mass of the cattle are starved for six weeks every year. The hot winds roar, every green thing has disappeared, no hot-weather forage is grown; the last year's fodder has generally been consumed in keeping the well-bullocks on their legs during the irrigation of the spring crops; and all the husbandman can do is just to keep his poor brutes alive —. In good years, he just succeeds; in bad years, the weakly ones die of starvation. But then come the rains. Within the week, as though by magic, the burning sands are carpeted with rank, luscious herbage the cattle will eat and over-eat; and millions die of one form or other of cattle disease, springing out of this starvation followed by sudden repletion with rank, juicy, immature herbage“<sup>4</sup>). Deutlicher noch für unsere Zwecke

<sup>1)</sup> Cf. Kauç. XXXVI, 15 *içānahatā*; Comm. *jvarahatā*.

<sup>2)</sup> QCS. III, 4, 8; QGS. V, 6, 1; ÄGS. IV, 8, 40; cf. Hir. GS. II, 8, 1 Comm. etc. AV. VI, 57, 1 ist Rudra's Pfeil mit einem Schaft und hundert Spitzen eine Geschwulst, welche mittels Urin geheilt werden soll. Cf. Bloomfield, SBE. XLII, 489.

<sup>3)</sup> Cf. noch den Comm. TS. vol. II, p. 86: *garatkalo hi pīnasajvarādyutpādanena hiñsakah / tadvad iyam ambikā hiñsikā, tatah garad ity ucye / esa R. tayaiva sahāyahütayā prāṇinam hinasti /*.

<sup>4)</sup> Bericht des Secretary to the Agricultural Department in India

heisst es bei Blanford<sup>1)</sup> hinsichtlich des Pandschab: „the period which immediately follows the rains up to October is the most unhealthy season in the year. Decaying vegetation under an ardent sun generates miasma, the consequences being fever, dysentery, and not unfrequently cholera“<sup>2)</sup>. Nach der Grösse der Niederschläge wird die Gefährlichkeit der einzelnen Jahre verschieden sein. Das ist also ungefähr die Zeit, ehe der Säkamedha gefeiert wird und mit ihm der Tryambakahoma, der das Ende von Rudra's Schrecken andeutet<sup>3)</sup>.

Die Leiden des tropischen Landes beginnen mit dem Eintritt der heissen Zeit. Der Name Rudra ist, wie ich glaube richtig, als ‚rot‘ gedeutet worden<sup>4)</sup>; wichtiger als die Etymologie ist die nirgends hinreichend gewürdigte Tatsache, dass alle unseren späteren vedischen Texte Rudra für eine Form des Feuers und zwar des Feuers in seiner ‚furchtbaren‘ Gestalt erklären<sup>5)</sup>. Aus ihrer grossen Über-

---

bei Hunter, India<sup>6</sup> 616. Cf. TMBr. VI, 9, 9: *visena vai tām samām osadhayo 'ktā bhavanti yām samām mahādevah paçūn hanti* —. Vgl. noch Missionsbilder, Calw-Stuttgart, Heft 3, p. 25; 4, p. 7. Garbe, Ind. Reiseskizzen, p. 180.

<sup>1)</sup> A practical guide to the climates and weather of India etc., p. 129.

<sup>2)</sup> Weiteres noch bei W. Crooke, North-Western Provinces of India, p. 149, und in dem Bericht von F. S. Growse, ib., über die Fieberepidemie im Herbst 1879, welche die Bevölkerung von Bulandshahr von 937427 (1871) auf 924 882 (1881) reduzierte, und 1885, wo vornehmlich im Duāb und Rohilkhand 25 Todesfälle auf die Meile der Bevölkerung fielen.

<sup>3)</sup> Je nach den Landschaften Indiens dürfte der Zeitpunkt variieren. Es ist immerhin auffallend, dass in zwei Texten der Herbst, *carad*, als die Jahreszeit, in der R. hauptsächlich tötet, bezeichnet wird. Im SO. Indiens tritt der Regen im September—Oktober ein und dauert bis Dezember—Januar. Vielleicht hat dort die Beziehung R.'s zu *carad* ihren Ursprung; denn dort ist *carad* = *varsāh* mit einer Verschiebung des Ausdrucks ähnlich der in Ceylon, wo Vas die schönste Zeit des Jahres bedeutet.

<sup>4)</sup> Pischel, ZDMG. XL, 120. Ved. Stud. I, 57.

<sup>5)</sup> TS. I, 2, 11<sup>e</sup>: *yā te agne rudriyā tanūḥ*; I, 3, 3<sup>r</sup>: *raudrenāñ-kena pāhi māgne*; II, 2, 2, 3: *agnaye rudravate — aśṭākapālam — abhi-*

einstimmung in diesem Punkte folgt, dass diese Erklärung nicht durchaus abzuweisen ist, um so weniger, als Agni im RV. selbst, auch ausserhalb des Liedes II, 1, das ihn mit einer ganzen Reihe von Göttern identifiziert, den Namen Rudra empfängt<sup>1)</sup>. Halten wir zunächst an ihr fest, so würde sich folgendes Bild ergeben: Rudra's Wirksamkeit zeigt sich am grösster in den Krankheiten der Regenperiode und des Herbstanfangs. Dies ist die schöpferischste, aber auch gefährlichste Jahreszeit. Ihr voran geht der Sommer mit seiner Glut; Hitze und glühende Winde sengen die Erde und quälen ihre Bewohner, „çuklavāsā rudragaṇo grīṣmeṇāvartate saha nidahan pṛthivīṇi sarvām jyotiṣātiprakhyena sah“ TĀr. I, 3, 3<sup>2)</sup>). Es scheint mir naheliegend, in dem „schreck-

---

*caran / esā vā asya ghorā tanūr yad rudrah; II, 2, 10, 3: somāraudram carum — prajākāmāḥ; somo vai retodhā agnīḥ prajānām̄ prajanayitā —; II, 2, 10, 4: saumyo vai devatayāt puruṣa, esa rudro yad agnīḥ; II, 6, 6, 6; III, 1, 3, 1: sa (agnir) īçvara rudro bhūtvā prajām̄ paçūn yajamānasya çamayitoh; III, 4, 10, 3: rudrah khalu vai vāstospatir, yad ahutvā vāstospatiyām̄ prayāyād rudra enām̄ bhūtvagnir anūthāya hanyāt (Comm.: gārhapatyāgnīḥ krūro bhūtvā); III, 5, 5<sup>a</sup>; V, 5, 7, 4; V, 7, 3<sup>b</sup>; VI, 3, 5, 1; 5, 6, 4; VII, 5, 15, 1: athaisa rudro yaç cīyate; TBr. I, 1, 6, 6; III, 9, 11, 3; TMBr. XII, 4, 24: agnir vai rūro rudro 'gnīḥ (Comm.: r. tīkṣṇo rudrat-mako vā agnīḥ; MS. I, 6, 11 (p. 103, 7); III, 1, 3 (p. 4, 5) u. s.; Kaus. Br. XIX, 4; TĀr. I, 12, 1<sup>2, 3</sup>: vārādam̄ janayāgre 'gnīm̄ ya eko rudra ucyate / asamkhyātā sahasrāṇi / smaryate na ca dṛçyate. TĀr. IV, 22 erklärt Agni's ghorās tanuvāh als kṣuc ca trṣṇā ca, asnuñ cāñdhutiç ca, aṇanayā ca pipāsā ca etc. Cf. auch IStud. XVII, 327; Macdonell, Vedic myth., p. 75.*

<sup>1)</sup> Bergaigne III, 36. Z. B. RV. IV, 3, 1: ḏ vo rdjānam adhvārāsyā rudrām̄ hōtāram satyayājam̄ rōdasyoh; aber in v. 6 von ihm geschieden. Cf. v. Bradke, Dyāus Asura, 54. S. auch AV. XIX, 55, 5: annādāyānnapataye rudrāya nāmo agnāye; VII, 87, 1, wo es heisst: yó agnāu rudrō yó apsv ḥantár yá ḥṣadhīr vīrūdha ḥvivēça / yá imā vīçvā bhāvanāni cākhpé tāsmai rudrāya nāmo astv agnāye. Cf. auch Mahābh. III, 228, 27.

<sup>2)</sup> Cf. TS. VII, 1, 18: rudre�hir devebhīr devatayā triṣṭubhena trā chandasā yunajmī grīṣmeṇā tvartunā haviṣā dīkṣayāmi. TĀr. I, 5 wird er in einer Erzählung, deren Elemente mir nicht deutlich sind, mit dem

lichen‘ oder „zornigen‘ Agni-Rudra den Gott der heissen und der Regenzeit zu sehen. So wird er durch seine Herrschaft über die beiden aufeinanderfolgenden Zeiten Zerstörer und Schöpfer zugleich und bringt die Eigenschaften des tropischen Klima’s wie kein anderer Gott zum Ausdruck; TS. V, 7, 3, 3: *rudro va esa yad agnis tasyaite tanuvau ghorānyā civānyā /.*

#### d) Weiteres aus dem Ritual.

Rudra hat ausserhalb des Cāturmāsyaofters noch an anderer Stelle einen Platz im Ritual, beim Rājasūya und bei der Schichtung des Feueraltars. Bei der Königsweihe wird für ihn aus der Behausung des königlichen Spielhalters (*akṣavāpa*) und „Kuhzerlegers“ (*govikarta*)<sup>1)</sup> wilder Weizen zu dem einen der zwölf Hofchargeopfer (*ratnahavis*) herbeigeholt.<sup>2)</sup> Beim Agnicayana ist die erste der grösseren an dem Altar zu verrichtenden Ceremonien der *catarudriyahoma*, „425 Spenden an Rudra und die Rudra’s, wozu wilder Sesam und Gavedhukämehl oder andere wildwachsende Erzeugnisse des Waldes, ev. auch die Milch von sechs Ziegen verwendet werden. Sie gelten den Rudra’s in Erde, Luft-

Pravargya in Verbindung gebracht: — *rudrasya tveva dhanurārtnīḥ cira utpipeśa sa pravargyo 'bhavat tasmād yah sapravargyena yajñena yajate rudrasya sa cirah pratidadhāti* etc. Über die Bedeutung des Pravargya s. Rituellitt. p. 136.

<sup>1)</sup> Kät. XV, 3, 12; Weber, Rājasūya 20; Rituellitt. 144.

<sup>2)</sup> Bei dem nahen inneren Zusammenhange zwischen Opferlohn und Opfer ist auf die mit diesem Mus verbundenen Dakṣinā’s hinzuweisen, obwohl deren Sinn noch dunkel ist: „1. entweder ein mit weissen (resp. schwarzen) Vorderbeinen oder ein mit weissem (schwarzem) Schwanz versehenes männliches Rind. 2. ein wie eine Kralle gestaltetes Schwert. 3. ein Würfelbrett, gebunden mit einem aus Schweifhaaren gefertigten Bande“. Weber l. c., die Abweichungen des Kāthaka ib.

raum und Himmel . . . “<sup>1)</sup>). „Der Çatarudriyahoma“, sagt Kät. XVIII, 1, 1, „findet an der westlichen Ecke des Nordflügels des Backsteinaltars<sup>2)</sup> auf den Umfassungssteinen statt. (Er opfert) mittels eines (die Stelle des Löffels vertretenden) Arkablates<sup>3)</sup> Gayedhukāgrütze, mit wildem Sesam gemischt, die er unaufhörlich mit einem Arkaholz herabtropfen macht — einige nehmen statt dessen Ziegenmilch — mit dem Adhyāya VS. XVI, 1—66: ‚Verehrung dir‘, nach N. gerichtet stehend“. Die drei Umfassungssteine sind an der Westecke in drei verschiedenen Höhen eingegraben, bis zum Schenkel, Nabel und Mund<sup>4)</sup>). Das Opfer kommt daran in der Weise zur Ausführung<sup>5)</sup>), dass bei dem schenkelhohen Stein am Ende von drei Anuvāka’s ein Svāhāruf eintritt, bei dem in Nabelhöhe am Ende von fünf Anuvāka’s ein zweiter, in Mundhöhe ein dritter, worauf mittels der Pratyavarohamantra’s die Opfer wieder von Mund- bis Schenkelhöhe abwärts steigen. Auch für dieses Opfer kommt, wie man sieht, als Himmelsrichtung fast ausschliesslich der Norden resp. NW. in Betracht.

Für diese Spenden werden die vielen als Rudrādhyāya bekannten Sprüche des Yajurveda<sup>6)</sup> verwendet, die ein bedeutendes Stück alten Rudrakultes repräsentieren mögen. In ihnen fallen einige sonst nicht belegte Worte von dialektischem Aussehen auf, wie *giriçanta* TS. IV, 5, 1<sup>cd</sup>, *giritra* IV, 5, 1<sup>d</sup>, *giriça* 5, 1<sup>e</sup>, *saspiñjara* 5, 2<sup>c</sup>, *babhluça* 5, 2<sup>d</sup>, *bhuvanti* 5, 2<sup>17</sup>). An einer Stelle (5, 1<sup>g</sup>) wird Rudra als *tāmro*

<sup>1)</sup> Rituallitt. 164.

<sup>2)</sup> MS. III, 3, 4 (p. 37): *uttarārdhe jaghanārdhe grotñil*.

<sup>3)</sup> MS. III, 3, 4 (p. 37): *arkaparñena juhoti / arkena vā etad arkam avayajati / yat pātreṇa juhuyād rudram prajāsv anvavanayet / tasmād āranyena juhoti /*.

<sup>4)</sup> Kät. XVI, 8, 28.

<sup>5)</sup> Kät. XVIII, 1, 2 ff. Cf. hierzu MS. III, 3, 4 (p. 36, 15 ff.).

<sup>6)</sup> Weber, ISt. II, 32 ff.; Muir, OST. <sup>1</sup>IV, 267 ff.; Deussen, sechzig Upaniṣad, p. 731 ff.; Eggeling, SBE. XLIII, 150 ff.

<sup>7)</sup> Cf. auch MS. II, 9 (p. 119 ff.); VS. XVI, 1 ff. — Svetāçvatara Up. III, 5.

*aruna uta babhruh*<sup>1)</sup> geschildert, an einer andern als blauhalsig, goldarmig. „Jener“, heisst es, „der herabschleicht“<sup>2)</sup> mit dunkelblauem Hals, hochrot, ihn sahen die Hirten, ihn sahen die Wasserträgerinnen und alle Wesen. Er hat sich gezeigt, möge er uns gnädig sein“. Eine Durchsicht dieser Texte ist der Ansicht, welche von L. v. Schröder feinsinnig vertreten worden ist<sup>3)</sup>, dass Rudra ein Oberhaupt der Seelen Verstorbener sei, die im Wind daherauszen, nicht günstig. Rudra ist zwar schon im RV. ein „Töter der Männer“, er hat Verderben bringende Pfeile, er ist auch der „Vater der Marut's“, aber niemals wird, soviel ich sehe, von seinem Totenreich, wie von Yama's Welt, gesprochen, nirgends erscheint er als *ψυχοπομπός*. A. Kuhn's zweifelhafte Etymologie des Wortes *marut* von *mr* „sterben“ schlägt nur eine unsichere Brücke. Den Maruts wird zwar beim letzten Cāturmāsyā mittags und abends geopfert (gesondert übrigens vom Tryambakahoma), aber sie erhalten auch bei den beiden ersten Quartalsopfern, bei denen Rudra nicht berücksichtigt wird, ihre Spende. Ich glaube auch nicht mit Hopkins und Macdonell<sup>4)</sup>, dass Rudra im RV. als ein „thunder-storm god“ erwiesen ist. Der „Vater der Stürme“ braucht nicht selbst ein Sturm-gott zu sein. Dyaus ist Vater der Uṣas und der Aṣvins, Tvaṣṭṛ der des Viçvarūpa, Vivasvat der des Yama u. s. w., und diese sind trotz mancher äusserlichen Gemeinsamkeit durchaus nicht wesensgleich. Ist Rudra, wie von andrer Seite behauptet worden ist, ein Gott der Berge und der Wälder?<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Comm. TS. IV, p. 514: (*asau*) *maṇḍalasthādityarūpa*; TBr. II, 7, 12, 4, p. 788: *vaidyutāgni*.

<sup>2)</sup> Cf. MS. I, 10, 20 (160, 17): *anvabhyavacāram* (s. oben S. 191<sup>6)</sup>.

<sup>3)</sup> WZKM. IX, 248.

<sup>4)</sup> Hopkins, PAOS. 1894, p. CL ff.; Macdonell, JRAS. 1895, p. 957. Ved. myth. 77: „not the thunderstorm pure and simple, but rather its baleful side in the destructive agency of lightning“.

<sup>5)</sup> Oldenberg, Rel. d. V., 216 ff., zustimmend Winternitz, Anz. f. ISAK. VIII, 38.

Die ursprüngliche Auffassung wäre es sicher nicht<sup>1)</sup>. Der Beweis dafür würde sich in erster Linie auf seine Namen im Rudrādhyāya stützen müssen, wo er ungefähr sechsmal *giriçanta*, *giriça*, *giritra*, *girisuta*<sup>2)</sup> u. s. w. genannt wird und auf MSamh. I, 10, 20 (p. 160, 17), die den Berg als seine Heimat bezeichnetnet (s. S. 191), ferner auf seine ihm dort gegebenen Namen als *vanānām pati*, *vṛkṣānām pati*, *kaksānām*, *oṣadhinām pati*, wozu noch seine Eigenschaft als Schutzpatron aller Sorten von Räubern gerechnet werden kann. Aber in demselben Rudrādhyāya heisst er auch ‚Herr der Wege‘ (VS. XVI, 17), der Felder<sup>3)</sup>, *srutya*, *pathya*, *kātya*, ferner *nūpya*, *kulya*, *sarasya*, *nādyā*, *vaiçanta*, *kūpya* u. s. w. (XVI, 37), steht also in Beziehung zu allen Arten der Gewässer, so dass jene Namen wie *girisuta*, *giriçanta*, *vanānām pati* nur eine Gruppe unter den ihm dort beigelegten Bezeichnungen bilden und einen Vorrang nicht beanspruchen können<sup>4)</sup>. Überdies heissen auch andere Götter wie Viṣṇu *girikṣit* (VMyth. I, 389), Indra wird RV. X, 180, 2 mit denselben Worten wie Viṣṇu I, 154, 2 mit einem *mrgó bhīmāḥ kucarō giriṣṭhāḥ* verglichen, ein Berg des Sonnenauf- und

<sup>1)</sup> PAOS. 1894, CL ff.; Macdonell, JRAS. 1895, p. 957.

<sup>2)</sup> MS. II, 9, 1 (p. 119). VS. TS. I. c.

<sup>3)</sup> *kṣetrānām*; vom Comm. XVI, 18 mit *dehanām* erklärt.

<sup>4)</sup> Ganz ähnlich heisst er Hir. I, 16, 8 ff.: *pathi-*, *paçu-*, *sarpa-*, *antariksa*, *apsusad*; Pār. III, 15, 7: *pathi-*, *catuspatha-*, *vana-*, *giri-*, *pitr-*, *cakt-* *piñdasad* mit dem Zusatz 16: *yatra cānyatrāpi namo rudrāyety eva brūyat / rudro hy evedam sarvam iti gruteb.* Rudra gehören zwar die Tiere des Waldes (AV. XI, 2, 24), aber auch die Wassertiere (v. 25) und v. 9 „Rind, Ross, Mensch, Ziege, Schaf“. Äp. XIII, 20, 1 ist er *vāstospati*. Nur Kauç. LI, 7. 8 nebst Comm. finde ich bei einer Svastyayanaceremonie einen deutlichen Hinweis auf die Berggottheit: „mit *brahma jajñānam* und *bhavāçarvau* opfert er einem [nahen] Berge im Walde. 8: Bei einem andern bringt er gesondert Spenden an Bhava, Çarva, Paçupati, Ugra, Rudra, Mahādeva, İçāna. Comm.: „das sind 7 Berggottheiten. Bei Furcht vor Tigern, Dieben, reissenden Tieren, Elefanten, wilden Rindern u. s. w. die Glückliche-Reise-Ceremonie“.

Unterganges ist der späteren Anschauung wohl bekannt. Vor allem aber widerspricht der ausschliesslichen und ursprünglichen Beziehung Rudra's auf Gebirge und auch auf Wälder die Auffassung unseres ältesten Textes, des RV., der von ihm II, 1, 6 als ‚ásuro mahó diváḥ<sup>1)</sup>, I, 114, 5 als *divó varāhám aruśám*<sup>2)</sup> spricht und auch sonst unter *divó ásura* gerade ihn zu verstehen scheint<sup>3)</sup>, ihn aber so wenig wie der AV. jemals einen Bergesfürsten nennt. Diese Eigenschaft dürfte demnach erst auf dem Wege der späteren Entwicklung, sei es selbstständig, sei es durch Verschmelzung mit andern Wesen hinzugekommen sein<sup>4)</sup>. Rudra, der schreckliche Gott, steht im Gegensatz zu Haus und Dorf, kein Stück des Cūlagava darf in das Dorf gebracht werden. Man wünscht ihn fern davon „über den Mūjavat“ hinaus. Der feindlichen Arāyī wird RV. X, 155 *girīm gaccha* zugeufen, der Feind (TĀr. IV, 39 S. 558 *girīnr anupraveçaya*) in die Berge verwünscht. Dem Gott der Schrecken mag man keine Heimstätte in Haus oder Dorf anweisen, sondern, sobald man ihn auf der Erde zu lokalisieren anfing, nur fern davon in Bergen und in Wäldern mit ihren oft geschilderten Gefahren. Er steht im Gegensatz zu der friedlichen Kultur des Dorfes. Daher dient zu seinem Opfermus nicht Reis oder Gerste, sondern die Frucht wildgewachsener Pflanzen (S. 196), nicht mit einer Schüssel, sondern *arka-*

<sup>1)</sup> *tvám agne rudró ásuro mahó divás* (= TBr. III, 11, 2).

<sup>2)</sup> Zu *varāha* cf. TBr. I, 7, 9, 1 oben S. 181<sup>1</sup>.

<sup>3)</sup> V, 41, 3: *utá vā divó ásurāya mánma prándhārsíva yájyave bharadvávam*; VIII, 20, 17: *yáthā rudrásya sūnávo divó váçanty ásurasya vedhásah*; VII, 46, 3: *yā te didyúd ávasrṣṭa divás pári kṣmayá cárati*; I, 122, 1 (?); X, 92, 6. Bergaigne III, 34. Ferner TĀr. X, 10<sup>20</sup> = Çvetāçv. Up. III, 9): *vrksa iva stabdho divi tishthaty ekah*.

<sup>4)</sup> Hopkins, Proceed. AOS. 1894, CLII: „One may indulge in any speculation as to his pre-Vedic nature without affecting the Rg-Vedic conception of him; and one may interpret the later Çarva-Bhava-Çiva mixture as one chooses, but the Vedic Rudra is not this conglomerate“.

*parnena, āraṇyena* wird ihm geopfert, — die Genie des Waldes heisst RV. X, 146, 6 *ākṛṣīvalā*<sup>1)</sup>.

### e) Im Rgveda.

Wie verhält zu dem Ermittelten sich der RV.? Mir scheint, dass er der von mir geltend gemachten Auffassung nirgends widerspricht; aber eine Verschiedenheit zwischen ihm und der späteren Zeit ist nicht ganz zu erkennen. Der Punkt, den ich S. 200 schon hervorgehoben habe, ist nicht der einzige, der sie bezeugt.

Es gibt nur wenige Lieder, wie I, 43, 1—6; 114; II, 33; VII, 46, die Rudra allein gewidmet sind, mehrfach sind in Viçvedevähliedern, wie V, 41. 42<sup>2)</sup>; VI, 50; VII, 36<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Die innere magische Beziehung zwischen Opfer und Opfertier erklärt, warum Tiere des Waldes, soviel ich sehe, nicht dargebracht werden. „Wenn er mit Tieren des Waldes das Opfer zu Ende führte“, heisst es bei einer Gelegenheit TBr. III, 9, 1, 2, „würden Vater und Sohn sich entzweien, die Wege zu Irrwegen werden, die Grenzen der Dörfer weit von einander zu liegen kommen (dadurch, dass zwischen ihnen grosse Wälder entstehen), Bären, Leute wie Tiger, Wegelagerer, Räuberscharen, Spitzbuben im Walde auftreten. . Keine Tiere sind die Waldtiere. Wollte er das Opfer mit ihnen zu Ende führen, so würde man den Opferer tot in den Wald schleppen“. R. wird, wie S. 187 erwähnt ist, abgefunden mit einem „Feinde“, den man ihm als Opfertier zuweist, oder mit einem *ākhu*. „Hat er keinen Feind, so soll er sagen ‚der Maulwurf ist dein Tier‘; nicht tötet er die Tiere des Dorfes, nicht die des Waldes“ heisst es TS. VI, 6, 4, 6; TBr. I, 6, 10, 3 (S. 131). Aber nicht nur den *ākhu* weiht man ihm. TS. V, 5, 19 wird Rudra der *ruru*, eine Hirschart, zugewiesen; als Farbe seiner Tiere gilt TS. V, 6, 11: *babhru, arunababhru, cukababhru*; MS. III, 13, 4 (p. 169, 5), VS. XXIV, 3: *cyeta, cyetāksa, aruna*, eine Farbenbezeichnung, die mit der Schilderung des Gottes selbst durchaus in Einklang steht. TS. II, 1, 7, 2; TBr. II, 8, 6, 8 (Comm. p. 884) gehört ihm *rohiṇī vaca* [cf. 199<sup>4)</sup>].

<sup>2)</sup> Cf. QCS. X, 6, 18.

<sup>3)</sup> QCS. XI, 13, 16. Ein Vers für Rudra wird beim Āgnimārutaçastrā QCS. VIII, 6, 3, also wieder am Schluss des Opfers, hergesagt. Cf. Kaus. Br. XVI, 7; XXV, 12.

Verse auch an ihn gerichtet. Es scheint mir bemerkenswert, dass die Art seiner Anrufung nicht überall dieselbe ist. In Maṇḍala IV wird er nur in dem einen Liede 3, v. 1. 6. 7 in einer Reihe mit verschiedenen andern Göttern (v. 1 als Name Agni's) genannt. Die wenigen Stellen des VI. Buches, wo er in vier Liedern sechsmal auftritt (28. 49. 50. 66, dazu *rudriya* in 62) sind von geringem Ertrag; in beiden Büchern sind die Maruts noch nicht als Rudra's, sondern nur als *rudrasya sūnavah* (50, 4; 66, 3. 11) bezeichnet<sup>1</sup>). Auch der Sachverhalt in Maṇḍ. III verdient Erwähnung. Dort kommt Rudra im Sg. nur 2, 5 — an einer Stelle, wo man das Wort für ein blosses Epitheton Agni's halten kann — vor; die Rudra's stehen farblos als Klasse neben Āditya's, Vasu's in 8, 8 und 20, 5; nur 32, 2. 3 erscheinen sie deutlich als identisch mit den Indra begleitenden Maruts<sup>2</sup>). Maṇḍala VII (9 mal der Sing., 3 mal der Plural) zeigt Indra an zwei von den drei Stellen nicht mit den Rudra's, sondern mit den Vasu's zusammen: 10, 4: *īndram no agne vāsubhiḥ sajōṣā rudrām rudrébhīr* —; 35, 6: *çām na īdro vāsubhir* — *çām no rudrō rudrébhīḥ* —, während an der dritten, 5, 9, *vaiçvānara* — *rudrébhīr agne vāsubhiḥ* genannt ist. In diesen RV.-Versen, deren Inhalt Macdonell so eingehend geschildert hat, dass nichts hinzuzufügen bleibt, zeigt sich in vielen Punkten eine Übereinstimmung mit der späteren Zeit; R. heisst *babhru*, *çvityāñc* II, 33, 8; *aruṣā* I, 114, 5; er schmückt sich mit glänzendem Schmuck II, 33, 9<sup>3</sup>), trägt Bogen und Pfeile, Blitz oder Donnerkeil, wird als verderblich für Menschen und Tiere geschildert und mit Opfern „abgefunden“ (*ava-dā*). Die drei ihm gewidmeten Hymnen sind grossenteils Depre-

<sup>1</sup>) Als Rudriya's VI, 62, 8.

<sup>2</sup>) Rudriya's III, 26, 5.

<sup>3</sup>) I, 43, 5; II, 33, 3 ist er der schönste der Götter. Kaus. Br. XXV, 13: *rudro vai jyeṣṭhaç ca greṣṭhaç ca devānām*. Der AV. dagegen schildert ihn (oder seinen Wagen) an einer Stelle (XI, 2, 18) als *çyāvāçva, kṛṣṇa, asita*.

kationen (Bergaigne III, 152), aber ein Vergleich des RV. mit der anderen vedischen Litteratur hinterlässt doch den Eindruck, dass die ältere Zeit noch mehr als die spätere seine Heilmittel, die man als Regen erklärt hat<sup>1)</sup> — das Wort *jālāśabhesaja* kennt nur der RV. und AV. —, etwas weniger den von ihm ausgehenden Schrecken betont<sup>2)</sup>). Als die indischen Stämme weiter nach Osten zogen und tiefer in die heissen Ebenen des Landes hinabstiegen, mögen Rudra's Schrecken ihnen noch wahrnehmbarer vor Augen getreten sein. In unserer Rituallitteratur kommen die ihm allein gewidmeten Lieder I, 43 etc. nur bei dem Qülagava<sup>3)</sup> ganz zur Verwendung, einzelne Verse auch sonst. Der Inhalt jener Lieder weist auf einen etwas verschiedenen Rudrakult, als der unseres Rituals ist, hin; denn wir finden Rudra nicht nur *gāthāpati* I, 43, 4 genannt, sondern ihm I, 114, 9 auch „*stoma's*“ zugewiesen, von denen unser Ritual, soweit ich sehe, nichts verzeichnet. Wichtiger aber und massgebender als dieser Punkt, der noch weiterer Aufhellung durch rituelle Forschung bedarf, ist die Veränderung, die hinsichtlich der Namengebung zu bemerken ist.

#### f) Rudra's Namen.

Wir wissen nicht, woher die sieben oder acht Namen Rudra's<sup>4)</sup>, denen Āçv. GS. IV, 8, 19 noch Hara, Mṛda, Civa,

<sup>1)</sup> Bloomfield, Contrib. IV, 425; Hopkins, PAOS. 1894, CL ff. Von seinen „Heilmitteln“ wird im Rudrādhyāya nur ganz vereinzelt gesprochen.

<sup>2)</sup> Cf. Macdonell, p. 75, Z. 3 v. u.; 76, 4 v. u.; Barth, Journal des Savants 1896, p. 399.

<sup>3)</sup> Āçv. GS. IV, 8, 23. 24; QCS. IV, 20, 2.

<sup>4)</sup> Cf. Bloomfield, SBE. XLII, 618. Zu der dort aufgeführten Litteratur ist jetzt noch Macdonell, p. 75; Winteritz, Mantrapāṭha, II, 18 hinzuzufügen.

Çaṅkara hinzufügt, in der späteren Litteratur geflossen sind; zwei davon haben nach Çat. Br. I, 7, 3, 8 lokalen Ursprung, Çarva war der Name für Rudra bei den Östlichen, Bhava bei den Bāhika's. Beide finden wir im AV. noch zu einer Dualgottheit verbunden und von Rudra deutlich geschieden<sup>1)</sup>; in einem Verse des ÇGS. (IV, 20, 1) werden sie als Söhne Mahādeva's bezeichnet, die „wie reissende Wölfe im Walde umherjagen“<sup>2)</sup>. Keiner von beiden Namen kommt im RV. vor, ein fast untrügliches Zeichen mythologischer Gebiets-erweiterung über den Anschauungskreis der ṛgvedischen Dichter hinaus. Sein dritter Name, Paçupati<sup>3)</sup>), bedarf keiner Erklärung, er ist Rudra's vornehmstem Herrschaftsgebiet entlehnt, vielleicht, um seinem Schutz die Tiere anzuempfehlen, also aus denselben euphemistischen Gründen, die zu der Mehrzahl der anderen Namen, wie *ugra*, *īcāna*, *mahādeva*, *bhīma* geführt haben. „Ein Mus für Rudra soll man bereiten, wenn die ‚grosse Gottheit‘ nachstellen sollte“, heisst es TBr. III, 9, 17, 3, und ähnlich wird von ‚Mahādeva‘ TMBR. VI, 9, 7 gesprochen<sup>4)</sup>). An einer Stelle des Ait. Br. (III, 34, 7) muss in dem Verse RV. II, 33, 1 der Wortlaut, an dem der RV. noch keinen Anstoss nahm, etwas verändert werden, um Rudra's Namen zu vermeiden. In einer früheren Stelle desselben Textes wird nur mit ‚esa devah‘ sein Name

<sup>1)</sup> IV, 28; X, 1, 23.

<sup>2)</sup> *yāv arāyye patayato vrkāu jañjabhatāv iva.* — Vgl. dazu AV. XI, 2, 30: *rudrasyailabakātrebhyo*, *'samsūktagilēbhyaḥ / idām mahāsy e- bhyāḥ* *çvābhyo akaram nāmah*; VS. XVI, 27: *nāmo çvanibhyāḥ mrga- yūbhyāṣ ca vo nāmah*.

<sup>3)</sup> Cf. u. a. MS. IV, 2, 12 (35, 13).

<sup>4)</sup> *yām samāṇu mahādevah paçūn hanyāt* (cf. auch VI, 9, 9). — Den einzelnen Namen wird beim Aṣvamedha geopfert; TS. I, 4, 36: *bhavam yaknā*, *rudram tanimnā* etc.; VS. XXXIX, 8; TĀr. III, 5; cf. auch Kauç. LI, 8, 9 oben S. 199<sup>4</sup>. Vereinzelt tritt noch ein Name auf, dessen schwankende Überlieferung (VS. X, 20 c *krivi*; TS. I, 8, 14<sup>1</sup> *krayī*; MS. IV, 4, 2 (51, 17) *giriparam nāma*) kein sicheres Urteil gestattet. *krivi* würde an den alten Namen der Pāñcāla's erinnern.

angedeutet<sup>1)</sup>). Rudra wird in Erzählungen, die zuerst in der Brâhmanalitteratur auftreten, als anfänglich namenlos geschildert. Prajâpati machte — so erzählt das Kauš. Br. VI, 1 ff.<sup>2)</sup> — ein goldenes Gefäss, einen Pfeil hoch und breit und schüttete dahinein den Samen der Götter, den sie beim Anblick der ihnen entkommenden Uṣas verschüttet hatten. Daraus erhob sich einer mit tausend Augen, tausend Füssen, tausend schussbereiten Pfeilen<sup>3)</sup>). Er nahte sich Vater Prajâpati: „Warum nahst du mir?“ „Gib mir einen

<sup>1)</sup> III, 33 (ed. Bibl. Ind. II, p. 149): Prajâpati stellte seiner eigenen Tochter nach, dem Himmel, wie die einen, der Morgenröte, wie die andern sagen. In einen Bock verwandelt nahte er der in eine Antilope verwandelten. Die Götter sahen ihn und sagten: „Unerhörtes tut Prajâpati“. Sie suchten nach einem, der ihn bestrafen sollte, fanden aber unter sich keinen. Die grauvollsten ihrer Gestalten trugen sie da zusammen, sie wurden zu „dem Gott“. [Comm.: durch „esa“ wird unter Hinzeichen mit der Hand Rudra bezeichnet.] Sein Name enthält daher das Wort *bhûta*. 2. Wer diesen Namen von ihm kennt, „wird“ (*bhavati*, Comm.: *bhûtimân eva sampadyate*). 3. Zu ihm sprachen die Götter: „Prajâpati tat Unerhörtes; durchbohre ihn“. „Ja“, sagte er, „ich will mir von euch eine Gabe ausbitten“. „Tue es“. Er wünschte sich die Oberherrschaft über die Rinder. — 5. Er spannte seinen Bogen und durchbohrte Prajâpati. Durchbohrt flog er nach oben. Man nennt ihn *mrga* [Comm.: das *mrgaqîrśanakṣatra* zwischen Rohinî und Ādrâ]; *mrgavyâdha* das ist „der“ (Rudra), die Antilope, das ist Rohinî, sein dreiteiliger Pfeil ist die „*iśus trikāndâ*“. Cf. noch MS. IV, 2, 12 (p. 35, 11 ff.); Çat. Br. I, 7, 4, 1 und Comm.; II, 1, 2, 8; Kauš. Br. VI, 1; TMBR. VIII, 2, 10. — *Mrgavyâdha* ist als einer der elf Rudra's genannt, Ath. Pariç. XLV, 5. Cf. Wilson, Viṣṇupur. 121; Weber, Om. u. Port. 366.

Auch „*asau*“ könnte in den Versen des Rudrâdhyâya „*asau yas tâmro*“ (TS. IV, 5, 1 g), „*asau yo vasarpati*“<sup>4)</sup> zur Vermeidung des Namens gewählt worden sein. Eine ähnliche namenlose Erwähnung Rudra's sucht Geldner RV. X, 10, 1 (Festgruss für Weber, p. 21).

<sup>2)</sup> Siehe oben S. 52.

<sup>3)</sup> Vâyupur. Adh. XXX, 122 ff. schafft Bhagavat aus seinem Munde den Bhûta „dem Zornesfeuer ähnlich, mit tausend Köpfen, Füssen, Augen, Hämtern, Pfeilen, mit Muschel, Keule etc.“. Cf. auch IX, 64: *rudram roṣatmasambhavam*.

Namen, nicht will ich, ohne einen Namen bekommen zu haben, Speise essen“, und Prajāpati gibt ihm erst den Namen Bhava, dann auf seine Bitten einen weiteren, zweiten, dritten Namen u. s. w. Ein in anderen Texten auftretendes Motiv dieser Erzählungen sind Rudra's Thränen, durch die Prajāpati bewogen ihm Namen verleiht. „Diese Wesen (die Rtu's) und der Herr der Wesen, *samvatsara*, schütteten ihren Samen in die Uṣas (seine Gattin); da wurde in einem Jahre ein Knabe geboren; der weinte. Prajāpati sprach zu ihm: ‚Weinst du, weil du aus Ārama und Tapas geboren bist?‘ „Ein Übel ist noch nicht von mir genommen; ich habe keinen Namen —“ (Cat. Br. VI, 1, 3, 8 ff.)<sup>1)</sup>.

Von jenen Namen Rudra's hat der RV., der sich keineswegs scheut ihn zu nennen, keine Spur. Dort finden wir nur ‚Rudra‘ und ‚Tryambaka‘<sup>2)</sup>. Wenn die Dichter noch andere Bezeichnungen gekannt hätten, müssten wir erwarten, solche anzutreffen; denn der Gott ist ihnen ja durchaus nicht unbekannt. Wir werden daher mit gutem Grunde annehmen dürfen, dass jene Namen ein Produkt späterer Entwicklung oder, vorsichtiger ausgedrückt, nicht-ṛgvedischer Herkunft sind. Mit der allmählichen Ausbreitung der ṛgvedischen Stämme und ihrer Verbindung mit andern arischen

<sup>1)</sup> Ähnlich Vāyupur. XXVII, 1 ff., wo Brahman dem fortwährend weinenden *kumāra nīlalohita* auf Bitten die Namen Rudra, Āiva u. s. w. gibt. Cf. auch Märk. Pur. bei Muir IV<sup>1</sup>, 285 u. s. w. — Auch noch in anderem Zusammenhange wird vom ‚Weinen‘ Rudra's gesprochen. TSamh. I, 5, 1 heisst es: . . Agni lief mit dem Gut der Götter weg. Die Götter eilten ihm nach, ihn zurückzuhalten. Sie wollten ihr Gut von ihm mit Gewalt nehmen. Er weinte. Daher heisst Rudra ‚Rudra‘. Die Thräne, die herabfiel, wurde zu Silber. MS. IV, 2, 12 (p. 35, 15). Cf. oben S. 183<sup>5</sup>.

<sup>2)</sup> *rudra* wird im RV. noch adjektivisch verwendet; wenigstens kann ich Worte, wie *rudravartanī* u. a. nicht anders als Pischel l. c. erklären. Die Aćvins, die diesen Namen vorzugsweise führen, heissen allerdings auch *indratamā*, *maruttamā*, *gamhavīṣṭhā*; aber ich glaube dennoch nicht, dass in *rudravartanī* *rudra* n. pr. sein kann.

und unarischen Bewohnern Indiens werden auch ihre Götter in Namen und Gestalt gewachsen sein.

---

Es ergab sich, dass Rudra ein Gott der Schrecken des tropischen Klima's ist vom Beginn der heissen Zeit (*kruddha agni*) an bis zum Übergang zum Herbst. Das ist ungefähr die Zeit, wo die Sonne am nördlichsten im Wendekreis des Krebses steht, und daher ist der Norden die Himmelsgegend, die ihm fast ausschliesslich zu eigen ist. Die Texte, die ihn mit Agni identifizieren, enthalten durchaus gute Traditionen. Aber welche Form Agni's liegt hier vor? Wir können nicht sagen, dass es die Sonne ist, etwa unter dem Aspekt ihrer verheerenden Macht zu einer bestimmten Jahreszeit. Ebensowenig findet sich ein Beweis, dass er aus einem Dämon der niederen Mythologie zu einem Gott emporgestiegen sei. Wäre es möglich, dass er ein Sternbild war, dessen Aufgang jene Periode des Jahres einleitete? Mit Sternbildern verbinden die Völker gern die Vorstellung der Jahreszeiten. Das klassische Altertum hatte seinen „saevus Orion“<sup>1)</sup>, die Parseen sahen in Tiṣṭrya und seinem Genossen Satavaēsa die Feinde des Apaoṣa, des Dämons der Dürre. Aber auch hier erweist sich unser Material als zu dürftig, um einen Schluss zu gestatten. An der S. 205 citierten Stelle des Ait. Br. (III, 33, 5) tritt Rudra zwar in einer Sternsage auf; aber er kann dort ebenso wie Prajāpati und Uṣas erst nachträglich als Sternbild an den Himmel versetzt worden sein. RV. X, 64, 8<sup>2)</sup> steht er neben Krçānu, der den Soma-adler schießt, neben Tiṣya, dessen Charakter als Sternbild

<sup>1)</sup> Virg. Aen. 7, 719. Hor. Epod. 15, 7: dum pecori lupus et nautis infestus Orion turbaret hibernum mare.

<sup>2)</sup> krçānum ástṛn tiṣyām sadhāstha ḫ / rudrām rudréṣu rudriyam havāmahe.

bisher unbestritten ist, und anderen „Schützen“<sup>1)</sup>). TS. II, 2, 10, 2; MS. II, 1, 5 (p. 7, 5) wird er mit Tiṣya selbst identifiziert. In zwei an Rudra gerichteten Versen des TĀr.<sup>2)</sup> könnte man unter dem einen, ‚der wie ein Baum am Himmel steht‘, den *mrgavyādha* verstehen, der in jener Aitareyasage eine Rolle spielt<sup>3)</sup>). Mārgaçīrsa ist neben Kārttika und Pauṣa der Monat, in dem das Sākamedhaopfer gefeiert wird, und nicht nur dieses, sondern auch eine Anzahl andere zu Rudra mehr oder weniger in Beziehung stehende Ceremonien fallen in diese oder eine benachbarte Zeit<sup>4)</sup>), aber dies reicht nicht aus, um Rudra als Stern<sup>5)</sup> oder Sternbild mit Sicherheit zu deuten. Wir müssen uns bescheiden<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Nach L. ist *astṛn* gen. plur. und Tiṣyam mit Kṛçānum identisch, mir zweifelhaft.

<sup>2)</sup> X, 10, 3 (sie stehen auch Çvetāçv. Up. III, 9):

<sup>19:</sup> *yo devānām prathamam purastat  
viçvādhiko rudro maharṣih /  
hiranyaçagarbhām paçyata jāyamānam  
sa no devah çubhaya smṛtyā saṃyunaktu //*

<sup>20:</sup> *yasmāt param nāparam asti kiñcit  
yasmān nānyo na jyāyo 'sti kaçcit /  
vrksa iva stabdhō divi tiṣṭhaty ekah  
tenedam pūrṇam puruseṇa sarvam //*

<sup>3)</sup> Ueber Mṛgavyādha als Sirius cf. PW.

<sup>4)</sup> So der Çūlagava nach Āçv. IV, 8, 1 ff. (s. oben); die Āgrahāyanīfeier (s. Rituallitt. p. 78) mit dem Pratyavarohaṇa (Spenden für Mṛgaçīras u. s. w.); die auf das Wohlbefinden des Viehes bezügliche Ceremonie, bei der u. a. Rudra oder Paçupati angerufen wird (Rit. p. 77), bei MGS. II, 3, 5 Agni, Rudra, Īçāna, Tryambaka, Çarad, Prṣṭataka, Gāvah.

<sup>5)</sup> TBr. I, 5, 1 werden die ‚*bāhū*‘, d. i. nach dem Comm. das Ārdrā-nakṣatra, in Verbindung mit Rudra genannt, Mṛgayu darüber, Vikṣāra darunter. Cf. zu der Ārdrā auch TBr. III, 1, 1, 3; ÇGS. I, 26, 4.

<sup>6)</sup> Siecke's Aufsatz über Rudra (Archiv f. RW. I, 113 ff. 209 ff.) vermag ich aus den Gründen, welche meine vorstehende Auseinandersetzung enthält, nicht beizustimmen.

## Anhang.

---

### Noch einmal Soma.

---

Meine Ansicht über den vedischen Gott, der in Gestalt einer Pflanze bei den vedischen Opfern gepresst wird und den Trank liefert, den die Menschen den Göttern darbringen, hat Freunde und Gegner gefunden. Eine Reihe von Forschern hat ihr zugestimmt, andere, wie Foy, Hopkins, Olden-berg, Regnaud haben sie verworfen. Ich wäre den Freunden meiner Ansicht vielleicht schuldig gewesen, zu meiner Verteidigung eher das Wort zu nehmen, mir schien es aber besser abzuwarten und meinem Werk gegenüber selbst erst die nötige Unbefangenheit zu gewinnen. Wenn ich heut an die Beantwortung der wesentlichsten Einwände gehe, so tue ich es in dem Bewusstsein, dass ich, ohne um Einzelheiten zu streiten, in der Hauptsache von meinem vor Jahren gewonnenen Ergebnis nicht abzuweichen brauche. Ich habe meiner Ansicht damals in folgenden Sätzen Ausdruck gegeben: „Soma hat im ganzen RV., in seinen frühesten wie spätesten Teilen nur die Bedeutung: Somapflanze resp. -trank und Mond. Die letztere beschränkt sich nicht auf einzelne späte Hymnen des X. Buches, sie tritt überall hervor, . . .

der Trank, den die Menschen keltern, ist ein Teil des göttlichen Ambrosia, das der Mond enthält. Während die Unsterblichen in seinem Trank schwelgen, labt der Mensch sich an dem Saft der vom Himmel gebrachten Pflanze, die nicht nur ein Sinnbild Gott Somas, sondern ein wirklicher Teil von ihm ist, und presst sie für die Götter aus“ (I, 274). Oder „der Opfertrank, den der Sänger kredenzt, gilt als wirkliches Ambrosia, so wie es im Monde den Göttern und den Manen fliest; man presst die Pflanze und meint den Gott“ (315). „Es ist nirgends der Saft der gewöhnlichen Pflanze, es ist der himmlische Trank, der unsterbliche Gott, der zu den Menschen kommt“ (317). „... um in der Haupt-sache immer wieder darauf hinauszukommen, dass der irdische Soma das Abbild des himmlischen ist ... (356). An diesen Grundgedanken meines Buches habe ich nichts zu verändern. Es widerspricht ihnen nicht, dass an vielen Stellen auf die äusseren Manipulationen hingewiesen wird, auf den Stengel, den Saft u. a. m. von der irdischen Pflanze. Denn die Bilder, die die Handlungen umschreiben, der ganze himmlische Apparat, der dabei in Bewegung gesetzt wird, sind keine Ausgeburt dichterischen Überschwanges, sondern nur der Ausdruck ritueller mimicry, einer Nachbildung der himmlischen Vorgänge auf dem Opferplatz, die ebenso wie die Pravargya-ceremonie und andere Handlungen den Charakter eines Sympathiezaubers hat. Wenn Hopkins mich auf RV. IX, 87 (und einige andere Verse) ,where not the moon, but the plant, is conspicuously the subject of the hymn<sup>1)</sup> verweist, so ist mir das als Einwand gegen meine Argumentation nicht recht verständlich; denn mir ist, wie die oben citierten Aussprüche zeigen, nie zweifelhaft gewesen, dass man eine Pflanze presst; der Pflanze, ihrer Beschreibung und ihrem Kult habe ich ja mehr Raum als irgend Jemand vor mir. gewidmet (vol. I, 1—266). Aber auch die Worte dieser gegen

---

<sup>1)</sup> Religions of India, p. 118.

mich angeführten Verse und ihre Umgebung zeigen, sozusagen, die himmlische Scenerie, die die irdische Pflanze zu ihrem himmlischen Gegenstück in Bezug setzt; sie sprechen dies durch die Bilder aus<sup>1)</sup>), die unter der von mir vorausgesetzten Symbolik als Consequenzen eines alten Zauberritus verständlich, ohne diese Annahme aber unbegreiflich sind.

Meine Ansicht von Soma und seinem Kult hat mich zu einer veränderten Auffassung der vedischen Mythologie überhaupt geführt. „Es verändert sich“, sagte ich I, 277, „von Grund aus die Auffassung der vedischen Mythologie. Aus der bescheidenen dem Mondgott im vedischen Glauben und Kult angewiesenen Stellung rückt er in dessen Mittelpunkt. Die Sonne tritt zurück und an ihrer Stelle beherrscht der Mond die altindische Gedankenwelt“. Als ich dies schrieb, war ich geleitet von der mannigfachen Ausgestaltung, die dieselbe Erscheinung in der vedischen Mythologie erfahren hat; Soma, Br̥haspati, Yama schienen und scheinen mir mythologische Synonyma, und gerade für Br̥haspati hat sich oben vol. II, 102 ff. ein neues Argument ergeben. Ich darf weiter erinnern an die Bedeutung des Agniṣṭoma und seiner vielen Samsthā's, mit ihren Vikṛti's, den Ekāha's und Ahīna's, in denen immer Soma gepresst und geopfert wird; man kann sich durch einen Blick in die Brāhmaṇa's oder meine Rituallitteratur von dem Übergewicht dieser Art von Opfern in dem vedischen Kult leicht überzeugen. Überall steht Soma in der Mitte des Kultus und mit der Pflanze der Mond, der den Nektar für Götter und Manen enthält und als König selbst auf den Opferplatz kommt. Die Darbringung des Nektars ist der Mittelpunkt,

---

<sup>1)</sup> IX, 87, 1: *prá tú drava pári kóçam ní śida  
nṛbhīḥ punānō abhi vājām arśa / —; aber  
2: svāyudháḥ pavate devá īnduh — /  
pitā devānām janitā sudákṣo  
viśambhó divó dharúnah prthivydh //*

Dasselbe kann man in IX, 37 beobachten, cf. v. 3. 4.

nach dem hin alles gravitiert. Ich räume aber ein, dass Agni, der die Opfergabe zu den Göttern und Vätern führt, in seinen mannigfachen Formen einen Anspruch darauf hat, in dem vedischen Kult mit voran zu stehen, und ich habe in diesem Punkte anstelle des letzten Satzes abändernd zu sagen: „Mit Agni beherrscht Soma die indische Gedankenwelt“.

---

Der Gang meiner Untersuchung war der, dass ich mit dem klassischen Sanskrit begann und die völlige Identifizierung Soma's mit dem Monde darin zeigte. Das war bekannt; aber ich brauchte es als Basis für die weitere Beweisführung. Um deretwillen konnte ich auch nicht darauf verzichten, die Anschauungen, welche die Brähmaṇazeit darbietet, zu charakterisieren; denn es handelte sich darum, die breite Linie, welche aus der späteren Zeit bis in den RV., wenigstens bis in sein X. Buch, hinein führt, deutlich hervorzuheben. Ich bin genötigt, zuerst hierbei zu verweilen, weil die generelle Zustimmung, die Oldenberg's Kritik bei Foy u. a., die sich auf ihn berufen, gefunden zu haben scheint, mir den Gedanken nahe legt, dass ich meine Ansicht nicht deutlich genug ausgesprochen habe oder dass die Gestalt, die meine Ansicht in Oldenberg's Ausführung gewonnen hat, ohne Weiteres auch als die meinige angesehen worden ist.

Oldenberg S. 608: „H. versucht auch im Ritual des Somaopfers die Vorstellung von der Mondnatur des Soma nachzuweisen (S. 296 ff.): „Der Soma, den man auf dem Opferplatz unter dem Symbol der Pflanze feierlich einholt und zum Trank verwendet, wird als der Mondgott selbst betrachtet“. Das soll sowohl durch die bei diesem Ritus verwandten Sprüche wie durch die von den Brähmaṇas hinzugefügten Erläuterungen unzweifelhaft erwiesen werden. Über die Erläuterungen streite ich nicht; sie können uns nur lehren, was Alle wissen, dass in der Brähmaṇazeit die betreffende Identifikation feststand und beliebt war“.

Es könnte aus O.'s Worten hervorgehen, dass auch ich in den Versen einen Hinweis auf den Mond sehe. Genauer habe ich Folgendes gesagt: „Diese Aeusserungen beruhen nicht auf gelegentlichen mystischen Anwandlungen oder Deutungen. Das zeigt der im Aitareya Brähmaṇa (und sonst) beschriebene Empfang König Soma's, sobald er nach dem Kauf auf dem Havirdhānawagen auf den Opferplatz geschafft wird. Sowohl die dabei verwendeten Sprüche als die von dem Brähmaṇa hinzugefügten Erläuterungen machen unzweifelhaft, dass auch dieses<sup>1)</sup> in der Pflanze den Mondgott selber sah“.

O. erwähnt nicht, dass diesen Sätzen Citate aus dem Çat., Ait. und Kauṣ. Brähm. vorangehen, in denen die Vorstellung von dem beim Opfer gepressten und genossenen Monde zum Ausdruck kommt<sup>2)</sup>. Es galt den Nachweis, dass diese dort vorangehenden Äusserungen nicht auf gelegentlichen mystischen Anwandlungen beruhen, sondern das ganze Ritual durchziehen und die communis opinio der Ritualisten sind. Nicht darauf kam es in diesem Zusammenhange an, wie wir, sondern wie die Brähmaṇa's die Verse deuten. Denn es ist mir nicht fremd geblieben (es hätte mir, auch wenn ich flüchtiger arbeitete als ich zu tun gewohnt bin, nicht fremd bleiben können), dass IV, 53, 7 den Namen Savitṛ's anführt und aus einem Savitṛliede entnommen ist. Das Brähmaṇa oder vielmehr das von ihm vorausgesetzte Ritual hat die Verse nach gewissen charakteristischen Worten gewählt, also hier *āgann devā ṛtibhīḥ*, und ich habe „mit den Jahreszeiten nahte der Gott“ übersetzt, entsprechend der Meinung der Brähmaṇa's, welche dieses Wort besonders betonen, da sie daran ihre Erklärung „die Jahreszeiten sind Soma's

<sup>1)</sup> Nachträglich gesperrt.

<sup>2)</sup> Ich füge hier noch Taitt. Br. I, 4, 10, 7 hinzu: *somo vai candra-māḥ / eṣa ha vai sākṣat somam bhakṣayati ya evam vidvān sākamedhair yajate.*

Königsbrüder u. s. w.“ knüpfen<sup>1)</sup>. Oldenberg sagt weiter (S. 609):

„Standen sie (die Jahreszeiten) für die Ritualordner hier doch mit dem Mond in Verbindung, so würde eine solche Anspielung in dem Zeitalter der Fixirung des Rituals noch immer kaum etwas lehren was wir nicht ohnedies wussten“.

Ich bestreite ebensowenig, dass man das wusste, wie ich mit meinen vorausgehenden Citaten aus dem Vāyu- oder Viṣṇupurāṇa etwas Neues zu sagen glaubte. Aber, wie ich schon sagte, es handelte sich darum, an die weite und durchgreifende Verbreitung dieser Anschauung zu erinnern und damit die Bahn für den Beweis freizumachen, dass eine in zwei Perioden gang und gäbe und im X. Mandala bekannte Ansicht doch wohl der ältesten Periode nicht fremd sein würde.

Hill. erwähnt nicht, dass in demselben rituellen Zusammenhang an Soma auch der Vers gerichtet wurde: „Verehrung dem Auge des Mitra und Varuṇa . . . dem Sohn des Himmels, dem Sūrya kündet“ [Taitt. S. I, 2, 9, 1; Āpastamba X, 29, 4]. Es ist wohl keine unzulässige Supposition, dass H. einen ähnlichen Vers an den Mond recht wichtig gefunden hätte. Nun richtet sich dieser an die Sonne, und so wird es durch den Contrast noch stärker accentuirt, dass von Hindeutungen auf den Mond in diesem rituellen Zusammenhang, wie ich gezeigt zu haben glaube, in der That nicht viel zu entdecken ist“.

Der Vers richtet sich allerdings an die Sonne, und darum hätte ich auch bei beabsichtigter Vollständigkeit ihn an dieser Stelle nicht zu erwähnen brauchen. Sūryaverse dürfen im Zusammenhange des Somarituals an sich nicht überraschen; Sūrya und Soma stehen von Natur, wie schon die damaligen Inder erkannt hatten, im engsten inneren Zusammenhang (vol. I, 463 ff.), und dieser gelangt auch zu rituellem Ausdruck; *deva sūrya, somam kṛṣyāmas tam te prabṛūmas, tam tvam viçvebhyo devebhyaḥ kratūn kalpaya* —

<sup>1)</sup> Dasselbe gilt auch von meiner Übersetzung von X, 71, 10 *sārve nandanti yaçāsāgatena* — es kam hier darauf an, wie die Brāhmaṇa's die Worte fassen.

sagt Äp. X, 25, 1 der Priester zum Āditya, und X, 27, 10 wird der Soma fahrende Wagen unter Hersagung eines an Sürya gerichteten Verses (RV. I, 50, 1) vorn mit einem schwarzen Fell zum Schutz gegen böse Geister behängt. Der weisse YV. wählt bei derselben Ceremonie den Vers VS. IV, 32 (cf. Kät. VII, 9, 9), und dazu bemerkt Çat. Br. III, 3, 4, 8: *sūryam evaitat purastāt karoti sūryah purastān nāśtrā rakṣānsy apaghnam ety athābhayenānāśtreṇa parivahanti*. Auch sonst noch wird Soma der Sonne anvertraut. Äp. XI, 18, 1 übergibt man ihn mit den Worten *eṣa vo deva savitāḥ soma* ihr und den Göttern zum Schutz. Also wäre es keineswegs gegen alle Erwartung und noch weniger ein Argument gegen mich, wenn auch an unsrer Stelle bei der Vorwärtsbewegung des Wagens ein Vers an Sürya eingeschoben wäre. Ich habe ihn aber aus einem besonderen Grunde weggelassen, weil nämlich im Ritual bezüglich seiner Verwendung Widersprüche hervortreten und es mir unnütz schien, in einer Mythologie auf solche Differenzen näher einzugehen. Ich muss es also hier nachholen. Äp. X, 29, 4 sagt nämlich: *ajenāgnīśomīyeṇa karnagṛhītena yajamāno rājānam ohyamānam pratikṣate namo mitrasyeti.* 5: *lohas tāparo bhavati* —. Es wäre auffällig, dass hier Soma, was sonst nicht geschieht, als Sürya angeredet oder gedeutet werden sollte. Der Comm. zu Äp. lässt uns im Stich; der zur TS. I, 2, 9, 1, welcher aus Baudhāyana schöpft (*ohyamānam rājānam pratimantrayate*), sagt zwar *asmin mantre sūryarūpeṇa somāḥ stūyate*; aber das ist ein Irrtum des Commentars. Denn die Taitt. Saṃh. selbst bemerkt VI, 1, 11, 6: *varuno vā eṣa yajamānam abhyaiti yat kṛitaḥ soma upanaddhah / namo mitrasya varuṇasya cakṣasa ity āha ḡāntyā / ā somāṇ vahanty agnīnā prati tiṣṭhate / tau sambhavantau yajamānam abhi sam bhavataḥ*. Der Vers ist danach als ein Abwehrspruch gegen den hier als Varuṇa nahenden Soma gedacht. Das Baudh. CS. wählt nicht *ā, abhi*, sondern *pratimantray*, die TS. sagt *agnīnā prati tiṣṭhate*, und so wird der Spruch sich wohl eher auf den am Ohr

gefassten Bock als auf Soma sich beziehen. In dieser Ansicht werde ich auch durch Kāt. bestärkt. VII, 9, 21: *prati-prashṭāgnīśomīyam paṣum ādāya tiṣṭhati kṛṣṇasāraṅgam* —. 22: *namo mitrasyety enam ālambhya vācayati*, der Priester lässt also den Opferer den Vers bei derselben Gelegenheit deutlich mit Bezug auf den Bock hersagen. Der Bock ist hier demnach der Vertreter Agni's (d. i. Sūrya's) „das Auge MV.'s“ und nicht nur hier, sondern auch sonst, wie beim Agnyādhāna, pflegt er ausser dem Ross als sein Symbol hervorzutreten.

Ich denke also, dass, was Oldenberg S. 608—10 gegen mich ausführt, nur missverständlich sich gegen meine Ansicht richtet und ausser Betracht bleiben kann.

Ich komme zu dem hauptsächlichsten Gegensatz. Das Problem habe ich in meiner Anzeige von Oldenberg's Rel. d. V.<sup>1)</sup> so formuliert: „wenn in der ganzen nachvedischen Zeit Soma einer der populärsten Namen des Mondes ist und diese Bezeichnung, wie O. zugibt, auch in jüngeren Partien des RV. steht; wenn es weiter in älteren Liedern heisst, dass Soma mit „der Sonne am Himmel laufe“, dass er „Ordner der Tage“ sei, an „der Spitze der Tage schreite“, „vom Himmel herabschaeue“, „das Dunkel abwehrt“ — ist Soma dann auch dort der Mond? O. bestreitet das, aber er gerät ersichtlich in Schwierigkeiten (S. 177. 185. 611) und muss, wenn im Avesta Haoma ,als ein Mann von höchster Schönheit unter der ganzen körperlichen Welt‘ (49 Anm.) vor den Propheten hintritt, hier die Anthropomorphisierung eines ‚Tropfens‘ oder ‚Gewächses‘ (anstatt des Mondes) annehmen, die an Unwahrscheinlichkeit alles andere übertrifft“. Es ist die natürliche Folge der älteren, von Oldenberg aufs neue verteidigten Auffassung, dass U. v. Wilamowitz, der nur das O.'sche Buch zu kennen scheint, in seinem „Heraclēs“<sup>2)</sup> (Vorwort XII) von der „erhabenen Absurdität des Soma-

<sup>1)</sup> DLZ. 1895, Nr. 3, Spalte 73. (Für ‚muss‘ lies ‚müsste‘.)

opfers“ spricht. Die „Absurdität“ fällt weg, wenn wir den Kult der Pflanze *sub specie lunae* zu verstehen suchen; nur das bringt uns zum Verständnis der ganzen Bedeutung dieses grossen Kultus und gibt dem Symbolismus die innere Berechtigung. Agni und Soma haben am Himmel ihr Vorbild, ihr Ebenbild, ihre Heimat; der eine führt auf die Sonne, der andere auf den Mond seinen Ursprung zurück. Daher die vielen Anspielungen des RV. auf die kosmogonische Natur Soma's, der vom ‚Himmel herabblickt‘, ‚seine Rosse anschirrt‘, ‚zwischen seinen Müttern dahinläuft‘, Äusserungen, die bei der älteren Ansicht als schale Übertreibungen der Macht des gelben Somastengels oder -trankes angesehen werden müssen. In Bezug auf solchen Symbolismus sind wir durchaus nicht ohne Analogien. Ich habe schon früher (Rit. 136) meine Zustimmung zu der Auffassung Oldenberg's ausgesprochen, dass der *Mahāvīratopf*, der den Mittelpunkt des *Pravargya* bildet, als ein Symbol der Sonne anzusehen ist. Dieser Topf steht auf einem Thron, der ‚nach Einigen‘ grösser sein muss als die *Rājāsandī* für Soma; Sonne und Mond finden hier symbolische Darstellung, nicht in späterer Übertragung, sondern in unmittelbarem Zusammenhang mit der ganzen Ceremonie. Die beiden *Rauhiṇakuchen* desselben Opfers opfert man „Nacht“ und „Tag“<sup>1)</sup>. Es handelt sich in diesen wie in vielen anderen Fällen — man denke an die *Ukhyāgnihandlungen* — nicht um poëtische Auffassungen, sondern um symbolische Darstellungen, die die Handlung erst veranlassen. Man ahmt die Vorgänge der Natur im Opfer nach und meint sie dadurch zu begleiten oder zu beeinflussen<sup>2)</sup>, so wie man bei anderem Zauber sich

<sup>1)</sup> Rit. 135. Vielleicht bedeuten sie auch Tag und Nacht. Die *Kapāla*'s dazu sind *parimāṇḍala ghoṭaprakāra*.

<sup>2)</sup> Cf. Brinton, rel. of prim. peoples, 173: . . . in truly primitive condition the rite is constantly a mimicry of the supposed doings of the god; Frazer, the golden bough I, 102: ,the event which it [sympathetic

ein Bild des Menschen, Freundes oder Feindes macht und durch Handlungen, die man an diesem Bilde vornimmt, auf das Wesen selber wirkt, *similia similibus* erzeugt. Ein solcher zu besonderem Ansehen gelangter Zauber ist das Somaopfer. Der Mond wird in seinen nektarhaltenden Strahlen von den Schossen der Somapflanze dargestellt, und wenn man, auch nur nebenher, im Somaopfer einen Regenzauber sehen könnte, so wäre das nur dadurch innerlich begründet, dass der Mond ja Herr des Wassers und des Regens ist. Wenn in anderem Zusammenhang gesagt ist, dass die Opferbutter „mit der Sonne Strahlen“ gereinigt wird, oder sie als „Glanz“, als „leuchtend“ angeredet wird, so entspricht auch dies der symbolischen Bedeutung, die der Butter im Ritual häufig beigelegt wird. Sie ist zwar mit dem Holz das natürliche Mittel zum Unterhalt des Feuers, aber man lässt es dabei nicht immer bewenden. Die Worte der Taitt. Samh. II, 5, 2, 7: *etad vā agnes tejo yad ghṛtam etat somasya yat payah* dürfen noch in natürlicher Weise aufgefasst werden; aber das geht nicht mehr, wenn TBr. III, 3, 5, 2 gesagt ist, ‚man dürfe die Butter nicht ansehen, um nicht geblendet zu werden‘. Auch die mit der Opferbutter sonst vorgenommenen Ceremonien — die Frau des Opferers muss sie beschauen, *adabdhena tvā cakṣuśāvēkṣe suprajāstvāya*<sup>1)</sup>, erst das Auge schliessen, dann öffnen und ohne zu atmen anblicken<sup>2)</sup> — zeigen, dass selbst die Opferbutter hier in mystischer Beziehung zu Agni (Sūrya) gedacht wird. Nach meiner Meinung liegt die Sache bei Soma ebenso. Der Symbolismus stammt nicht aus dem Ritual, sondern dieses bringt nur den alten Gedanken, dass der

---

magic] is desired to bring about is represented dramatically, and the very representation is believed to effect, or at least to contribute to, the production of the desired event‘.

<sup>1)</sup> TS. I, 1, 10<sup>k</sup>.

<sup>2)</sup> NVO. 60 ff.; Āp. II, 6, 2.

Mond den Göttertrank enthalte, an einer gelbfarbigen Pflanze zur kultmässigen Darstellung, und dieser Gedanke gehört nicht erst der indoiranischen, sondern, wie Roscher eingehend gezeigt hat, der arischen Periode an. Wie so oft, hat das indische Ritual auch in diesem Falle eine uralte Überlieferung bewahrt, und die seltene Erscheinung, dass ein Gedanke der arischen Vorzeit sich bis in die klassischen Schriften Indiens fast unverändert verfolgen lässt, tritt hier in Wahrnehmung. Während wir bei dieser Auffassung belangreichen Widersprüchen nicht begegnen, geht bei der älteren Auffassung das Facit nicht auf. Vor Oldenberg hat sich, so viel ich weiss, Niemand die Mühe genommen, sie überhaupt ernstlich zu begründen. O., der auf sie zurückkommt, muss in Bezug auf die Gott Soma umgebenden Bilder von „einem formlosen Gewirr von Bildern und mystischen Phantasmen, von denen diese Somalieder voll sind“ sprechen (S. 182), von der „Dumpfheit des von rituellem Geheimniswerk umgebenen feierlich frommen Zauberrausches“ (ib.) und mit Bezug auf den „zu einem mächtigen Gott gewordenen“ Opfertrank sagen, dass er „bezeichnend“ sei „für die Atmosphäre priesterlichen Opferkünstlertums, in welcher man sich schon in indoiranischer Zeit bewegt“ (178). Aber auf der andern Seite will er es „als immerhin denkbar zugestehen, „dass bei der einen oder andern jener die Lichtnatur Soma's feiernden Stellen, vielleicht auch bei der Vorstellung von seinem ‚Anschwellen‘ (*āpyāyana*), die später stehend auftretende Identifikation Soma = Mond doch schon im Spiele sein mag“ (611), oder der Gott „ein oder das andere Mal vielleicht auch mit dem Monde identifiziert“ sei (612). O. sagt nicht, welche Stellen das sein könnten; das Zugeständnis einer einzigen im IX. Mandala würde wegen der grossen Ähnlichkeit seiner Lieder ihn auf den von mir begangenen Weg führen; genau durch dieselben Möglichkeiten und Zweifel, welche er äussert, hindurch bin ich dazu gelangt, die ältere Ansicht, von der auch ich ausging, als widerspruchs-

voll und wertlos über Bord zu werfen. O. spricht weiter von „einer offenen, wenn auch wahrscheinlich für immer unbeantwortbaren Frage, ob etwa in dieser unter den jüngeren ved. Theologen gangbaren Gleichsetzung [von Soma und Mond] das Wiederaufleben eines uralten vorvedischen [warum dann nicht auch vedischen?] Glaubens dieser Art zu sehen ist, und ob bei den vedischen Vorstellungen von Soma's himmlischer Herkunft, seiner Lichtnatur etc. eine verblassste Spur dieses Glaubens mitspiele“. In einer Anmerkung hierzu (611<sup>1</sup>) räumt er ein, dass „eine uralte Vorstellung vom Mond etwa als dem Behälter oder Spender des vom Himmel kommenden Thau-segens resp. Göttertranks sehr wohl denkbar“ sei; er fragt: „sollte es eine indoiranische Nebenform dieser Vorstellung gegeben haben, nach welcher der Mond speziell der Sitz der in den Kühen wohnenden Nahrungssubstanz (Amṛta oft im Veda=Ghr̥ta) ist“ und vergleicht „die bekannten iranischen Vorstellungen von dem im Monde weilenden „Samen des Stieres“ mit RV. I, 84, 15“. O. kommt hier schon meiner eigenen Auffassung sehr nahe. I, S. 359<sup>3</sup> habe ich gesagt: „Bei der Bezeichnung des Mondes als *retodhā* ist zu beachten, dass er im Avesta *gaocithra* „Stiersamen enthaltend“ heisst. . . Demnach wird die im Bundahisch aufbewahrte Sage, dass beim Tode des Stieres dessen Same im Mond bewahrt wird und aus diesem Samen verschiedene Arten der Tiere hervorgehen, teilweis auf einer alten Grundlage beruhen. . .“ (auch S. 520). Mir scheint deutlich, dass Oldenberg, der sonst gewohnt ist, Probleme tiefer und viel klarer durchzuführen, sich hier nicht hat entschliessen können, mit der alten Auffassung und ihren Inconsequenzen endgiltig zu brechen. Es wäre doch seltsam, dass in einer dem Veda vorausliegenden Zeit der Soma als Sitz des Ambrosia, als Lichtwesen betrachtet worden, derselbe Gedanke in späterer Zeit aufgelebt und zum Gemeingut geworden sein soll und Soma gerade für die Sänger des RV., obwohl sie sagen, dass Soma vom Himmel herabschauet, mit Pferden fahre, am

Himmel mit der Sonne laufe u. a. — kein Mondgott, sondern nur der Gott der Pflanze und des Trankes gewesen sei.

An die Stelle meiner Ansicht setzt O. selbst (602. 3) eine Entwicklungsreihe von fünf Momenten, aus denen — nach seiner Meinung — „alle diese Beziehungen des Soma auf Himmel, Licht, Sonne völlig hinreichend erklärt werden können“. Gegen den ersten Abschnitt, der von der „vermutlich indogermanischen Vorstellung von der himmlischen Heimat des Göttertrankes“ u. s. w. handelt, streite ich nicht, da ich mit einigen Reserven beistimmen kann, ebensowenig gegen den zweiten, dass Soma Indra zu seinen Taten stärke und daher Mittäter dieser Taten sei; auch hier kann ich von meinem Standpunkt aus beitreten. Die Differenz liegt im Folgenden:

„Die röthlich lichte Farbe des Soma (*aruna babhru hari*) lässt ihn als ein Lichtwesen erscheinen. Wie die Bewegung und das Geräusch seines Fliessens oder Tropfens der Phantasie des Dichters hinreicht, ihn als schnelles Ross, als brüllenden Stier erscheinen zu lassen, konnte jene Farbe genügen ihn der Sonne anzuähnlichen. Man bedenke, dass jedem Motiv, welches eine im Mittelpunkt des Opfers stehende, für das ganze Denken der Rsi's so hochbedeutsame Substanz wie den Soma dem Vorstellungskreise von Sonne und Licht annäherte, an sich ein stark gesteigertes Gewicht zukommen musste“.

O. bleibt uns den Beweis für den ersten Satz schuldig und gleitet auch weiter (S. 604) mit den Worten „ist der Soma einmal dazu gelangt, als Kämpe des Lichtes angesehen zu werden“ über diesen wichtigen Übergang hinweg. Wenn in den älteren Liedern des IX. Buches nur der gelbe Stengel oder Saft gepriesen würde und erst in den jüngeren sein Glanz, sein Licht und seine kosmogonische Tätigkeit, dann allerdings hätten wir ein Recht wie O. zu schliessen. Aber all diese Eigenschaften liegen ja neben einander, nicht nur in demselben Mandala, sondern in demselben Lied; die Dichter sprechen abwechselnd bald vom himmlischen, bald vom irdischen Soma, und jener Satz O.'s scheint mehr im Hinblick auf die alte Theorie ersonnen als in unsren Quellen

begründet. Ich kann auch den zweiten Satz nicht als Motivierung ansehen. Ich habe meine Bedenken, ob die Bewegung und das Geräusch des Fliessens der Phantasie des Dichters allein hinreicht, Soma als schnelles Ross u. s. w. erscheinen zu lassen. Es heisst ja auch, dass der König ins Meer tauche, in die Ströme, dass er Herr des Himmels und König der Ströme sei. Soma's Rosse werden erwähnt (IX, 86, 37; 88, 3, cf. vol. I, 312<sup>2</sup>; IX, 63, 8. 9, vol. I, 466<sup>1</sup>); er schirrt den siebenstrahligen Wagen an (VI, 44, 24); er heisst *jyotiratha*, *paviratha*, und das soll auf ihn übertragen sein, weil die Bewegung seines Fliessens oder Tropfens ihn als schnelles Ross oder weil seine rötliche Farbe ihn als Lichtwesen erscheinen liess oder aus ähnlichen Gründen mehr? Nicht nur im Veda, sondern auch im Avesta (an dem die mystischen Spekulationen der Brähmana's doch sicher keinen Anteil haben), wo Soma als *verethrajan* erscheint, als schnelles Ross oder Reiter auf der Alburz, mit einem geknoteten, sternengeschmückten Gürtel<sup>1</sup>), den ihm Ahuramazda gibt, wo er als „schönster“ der ganzen Welt vor Zarathuštra hintritt, — das alles die Entwicklung eines gelben Stengels oder Tropfens? Das ist dann keine Dichterphantasie mehr, sondern eine Ungeheuerlichkeit; es handelt sich nicht um Märchen, sondern um Religion, nicht um einen einzelnen Dichter, sondern um ganze Generationen von Priestern, Sängern und ihren Gläubigen; nicht um Spielereien, sondern um Lieder, die ein Ritual begleiten, das von Symbolismus voll ist und mit seinen Handlungen die Welt, Himmel und Erde wiederspiegeln oder beeinflussen will.

O. findet „in der ganzen so unendlich häufig mit dem Soma sich beschäftigenden Litteratur des R.V.“ „nirgends [ausser X, 85 etc.] eine klare Identifikation des Soma mit

---

<sup>1)</sup> Darmesteter (Zend-Av. I, 94 ff., note), den O. gegen mich mit Bezug auf diesen Ausdruck anführt, widerlegt meine Auffassung nicht.

dem Monde, nirgends eine klare Hindeutung darauf, dass der Mond die Götterspeise ist“ (610).

„Ich greife ein paar characteristische Stellen, denen sich ähnliche in beliebiger Zahl an die Seite stellen liessen, heraus um zu veranschaulichen, wie die Dichter des neunten Buches unter Häufungen von Vergleichungen und Epitheten aller Art gar nicht daran denken, die gerade für den Mond bezeichnenden und entscheidenden Vorstellungen zu berühren. IX, 22, 1. 2: wie Wagen im Wettrennen, wie Winde, wie die Regengüsse des Parjanya, wie wirbelnde Flammen. 96, 20: wie ein schön geschmückter Freier, wie ein wettrennendes Pferd, wie ein Stier. 86, 29: du bist ein Meer, dir gehören die fünf Weltgegenden; du bewegst dich über Himmel und Erde, dein sind die Lichter, die Sonne. 96, 6: der Brahman der Götter, der Pfadfinder der Weisen, der Rsi der Priester, der Büffel unter den Thieren, der Adler unter den Raubvögeln, die Axt der Wälder. Und dergl. mehr *in infinitum*. Ist bei Stellen dieser Art die Abwesenheit aller nicht ganz unsicheren Anspielungen auf den Mond nicht bezeichnend?“

Ich will nicht fragen, welche Bezeichnung des Mondes denn man noch wählen sollte, wenn einmal die Vorstellung von dem nektarhaltenden Monde gerade an dem Worte *soma* zum Ausdruck gekommen war. Die Lieder sind ja rituell und das Ritual duldet im Allgemeinen keine derartige Synonymik, dass man beliebig etwa *candramas* an Stelle von *soma* setzen könnte; Soma ist darin ein unauswechselbarer von indoiranischer Zeit überkommener Begriff. Was versteht denn aber O. unter ganz sicheren Anspielungen auf den Mond und den „gerade für den Mond bezeichnenden und entscheidenden Vorstellungen?“ Der RV. gibt, wenn man nur an das selten vorkommende Wort *candramas* sich hält, wenig Auskunft. Ihn interessiert er eben nur, insofern er Soma enthält, oder als Brahmanaspati. Befragt man die spätere Zeit, so zeigt sich, dass der Mond vor allem dort als Speise der Götter gilt und die Mehrzahl seiner Namen gerade seine Nektarnatur betont (I, 290), dass er ferner in naher Beziehung zum Wasser steht, — sein Wagen entstammt dem Schoosse der Wasser, seine Nektarstrahlen bestehen aus Wasserratomen —; natürlich ist er auch ein Be-

zwinger der Finsternis<sup>1)</sup>). Diese drei Haupteigenschaften aber sind, wie der erste Band reichlich belegt hat, gerade auch die, welche an Soma in den vedischen Liedern zum Ausdruck kommen. Es ist doch genügend zu sagen, dass er mit „bunten Strahlen wandelt, die Finsternis vertreibend“ oder „helles Licht schafft“ und „die schwarze Finsternis vertreibt“ (I, 311); es scheint mir demgegenüber ganz unerheblich, dass er nur ein- oder zweimal (IX, 99, 2; 97, 9) verbis expressis in Beziehung zur Nacht gesetzt wird; nicht die Beziehungen zur Nacht sind es, die an dem Namen *soma* haften und seine Stellung im Ritual entscheiden, sondern die zum Göttertrank. Ich habe schon an anderer Stelle gesagt, dass nicht an ein und demselben Götternamen alle Eigenschaften, die man an ein und derselben Naturerscheinung beobachtet, zum Ausdruck kommen; sondern dass jede ihrer Lebensäusserungen zum Ausgangspunkt einer besonderen Gottheit werden kann. Natürlich enthalten nicht alle Verse „sichere“ Anspielungen auf die Natur des Mondes (von den bei Old. oben citierten Versen kämen nur 86, 29; 96, 6 in Betracht), aber es kommt auf den gesamten Inhalt des IX. Buches an; seine Lieder strahlen aus vom Kultus, und in dessen Mittelpunkt steht der Mond und sein irdisches Substitut, die Pflanze.

Ich wende mich zum Einzelnen. O. fragt (605): „Woher nimmt H. das Recht, *rocayan rucaḥ* IX, 49, 5 zu übersetzen: „er liess die Sterne scheinen (310)“. Will O. übersetzen „Lichter“? Was für Lichter? Säy. paraphrasiert zwar hier und ähnlich IX, 9, 8 *ātmīya dīptih . . rocayan*. Gewiss wird auch von Soma's eigenem Glanz gesprochen (z. B. IX, 65, 27 oder im Plur. IX, 96, 24); das Verbum in IX, 49, 5 ist aber Parasm., nicht Ātm., und wenn wir das Parasm. Caus. von *rue* verfolgen, so sehen wir, dass es sich nicht

---

<sup>1)</sup> Man sehe auch die Beschreibung des Mondes im Jainistischen Kalpasūtra (Jacobi § 38).

auf Soma's eigenen Glanz, sondern auf andere Objekte bezieht, wir also „seinen eigenen Glanz leuchten lassend“ nicht übersetzen können. So heisst es IX, 28, 5: *eṣá sāryam arocayat pāvamāno vīcarṣanīḥ / vīçvā dhāmāni viçvavit*; 37, 4: *sū trītāsyādhi sānavi p. arocayat / jaṁbhīḥ sāryam sahā //*; 63, 7. Das Verbum *rocay* ist hier fast Synonym von *ārohay* (86, 22; 107, 7) oder *janay* (42, 1). Sūrya steht nicht immer allein, wir finden daneben *jyotiñsi*<sup>1)</sup>; dass der Mond neben Sonne und Sternen als Geschöpf fehlt, ist ganz natürlich, da er selbst der Demiurge ist. Für *jyotiñsi* steht auch *rocanā*<sup>2)</sup>. In diesen Versen sind *rocanā* (das auch Pischel, VSt. II, 128 mit Gestirn übersetzt) und *jyotiñsi* Synonyma, und hiervon dürfte *rūcaḥ* in unsrer Stelle IX, 49, 5 (9, 8) nicht zu trennen sein; ich wüsste nicht, was sonst unter den „Lichern“ hier verstanden werden soll.

„Ähnlicher Widerspruch“, fährt O. fort, „liesse sich gegen seine Behandlung des Wortes *indu*, ebenso gegen die des Wortes *añcu* erheben. Ich wähle zur Exemplifikation zwei Verse, die das letzte genannte Wort enthalten:

IX, 67, 28: *pra pyāyasva pra syandasva  
soma viçvebhīr añcubhīḥ  
devebhya uttamān havīḥ / . . .*

und I, 91, 17: *ā pyāyasva madintama  
soma viçvebhīr añcubhīḥ  
bhava naḥ suçravastamāḥ sakhā vrdhe /*

..... Mit welchem Recht übersetzt Hill. in den beiden mitgeteilten Versen *viçvebhīr añcubhīḥ* „in allen Strahlen“ und giebt ihnen damit die Beziehung auf den zunehmenden Mond? Wodurch ist für *añcu* in der älteren Sprache die Bedeutung „Strahl“ irgendwie bewiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht... Was giebt uns den Anlass, die einzige für die alte Sprache wirklich gesicherte Bedeutung des

<sup>1)</sup> IX, 36, 3: *sā no jyotiñsi pūrvya pāvamāna vī rocaya*; 86, 29: *tāva jyotiñsi pavamāna sāryaḥ*; 91, 6: *çāmī naḥ kṣetram urū jyotiñsi soma jyōnī naḥ sāryam drçāye rīrīḥi //*.

<sup>2)</sup> IX, 42, 1: *janāyan rocanā divō janāyann apsū sāryam*; 85, 9: *árurucad vī divō rocanā havīḥ*. Man vgl. dazu I, 93, 5: *yuvām etdī divī rocanāny agnīc ca soma sākratū adhattam*.

Worts . . . in Zweifel zu ziehen in einem Vers, der durch das *pra*  
*syandasva* . . . so deutlich auf den aus den Schösslingen hervor-  
strömenden Somasaft hinweist? . . .

Ich gebe zu, dass das Çat. Br., worauf ich mich berufen  
hatte, an und für sich genommen nichts beweist. Aber es  
ist unbestritten, dass von Soma's Strahlen (*raçmī*, *ketū*) an  
verschiedenen Stellen gesprochen wird. IX, 86, 5: *viçvā*  
*dhāmāni* — *prabhō te satāḥ pári yanti ketávah* / *vyānaçīḥ*  
*pavase*; 6: *ubhayātah pávamānasya raçmāyo dhruvāsya*  
*satāḥ pári yanti ketávah* — von dem sich läuternden, also  
doch auch vom fliessenden Soma gesagt, und dasselbe  
Verbum *pári-eti*, das vom Lichtstrahl sehr gut, von dem  
blossem Pflanzenstengel nicht verständlich ist, wird 74, 2 in  
demselben Mañdala von *ançū* gebraucht:

*divó yáḥ skambhó dharinah svātataḥ*  
*āpurṇo ançūḥ paryéti viçvataḥ // ¹)*

oder man vergleiche

IX, 100, 8:

*pávamāna máhi grávas*  
*citrébhīr yāsi raçmíbhīḥ* /

mit

IX, 15, 5:

*eṣá rukmíbhīr iyate*  
*vājī çubhrebhīr ançúbhīḥ* /

Ich kann zwischen beiden Versen keine Verschiedenheit des  
Sprachgebrauchs entdecken und *raçmíbhīḥ* hier von *ançúbhīḥ*  
nicht unterscheiden. Allerdings steht in den streitigen Versen  
I, 91, 16 ff.; IX, 67, 28 das Verbum *pyā*, das später zu einem  
Terminus für das Äpyāyana der Pflanze geworden ist. Es  
ist nur nicht sicher, dass die später unter Äpyāyana be-  
kannte Handlung schon dem Ritual des RV. bekannt war  
(I, 194. 5). Wir wissen zwar, dass auch im RV. Soma mit  
Wasser angefeuchtet wird; aber wir wissen nicht, ob dies  
die Ceremonie des Äpyāyana bedeutet, und über die Aus-  
führung dieser Ceremonie sind die Yājñika's selbst ver-  
schiedener Meinung, die einen erklären sie nur als eine  
blosse Berührung, die andern als ein Besprengen mit Wasser;

<sup>1)</sup> Cf. IX, 68, 6: *uçántam ançūm paryántam rgmíyam.*

es ist also nicht ausgeschlossen, dass sie nur einen symbolischen Zweck hatte. *pyā* kommt in unsrer Saṃhitā überhaupt nur siebenmal vor; viermal in den hier zur Erörterung stehenden Versen, einmal (X, 85, 5), wo es sicher vom Anschwellen des Mondes gebraucht wird, die andern Stellen sind für unsren Zweck ohne Belang<sup>1)</sup>. Es steht also aus X, 85 zunächst nur fest, dass ā *pyā* sicher schon im RV. vom Schwellen des Mondes gebraucht wird. Ist dieser Vers jünger als die beiden andern, in denen O. ā *pyā* auf das Schwellen der Somaschossen beziehen will? I, 91 ist ja schon von Roth, der in Bezug auf Soma durchaus anderer Meinung war als ich, weniger auf die Pflanze, als auf den Mond bezogen worden, und die ganze Hymne zeigt, dass sie auch dem Gott Soma, nicht nur der Pflanze huldigt. Nach Āçv. V, 12, 15. 16 werden RV. I, 91, 16—18<sup>2)</sup> allerdings zum Āpyāyana verwendet; v. 16. 18 kommen aber nicht nur hier vor, sondern auch V, 6, 27 beim Camasāpyāyana, wo von „Schossen“ überhaupt keine Rede ist, und bei dem 1. der Patnisamyāja's (I, 10, 5), wo Soma als Gott auftritt und Opfergaben empfängt. Ist nun gerade die ersterwähnte Verwendung der Verse beim Somāpyāyana die älteste? Gar keine Verwendung bei unserem Ritual scheint, so weit ich sehen kann, IX, 67, 28 zu finden, das spricht also mindestens nicht für seine von Old. angenommene Beziehung auf die spätere Ceremonie. Çāṅkh. braucht jene Verse ebenso wie Āçv.<sup>3)</sup>. Der bei ihm V, 8, 4 u. a. vorkommende Vers *aṅcur aṅcū te*, auf den Old. verweist, führt uns aus dem RV. in den YV. (VS. IV, 1; TS. I, 2, 11), also durchaus in die Umgebung des späteren Rituals, in dem das Āpyāyana seine Stellung

<sup>1)</sup> I, 83, 12: ā *pyāyatām usrīyā havyasādah*; X, 18, 2.

<sup>2)</sup> v. 16: ā *pyāyasva sām etu te* /  
17: ā *pyāyasva madintama* /  
18: *sām te páyānsi* /

Man kann v. 16 und 17 unmöglich von einander dem Inhalt nach trennen.

<sup>3)</sup> I, 15, 4; VII, 5, 17 ff.; 15, 4.

hat; ich habe gar keine Veranlassung den Vers zu beanstanden; denn dem Ritual ist die Identifikation von Mond und Pflanze ja geläufig. Den bei Çāñkh. aber unmittelbar folgenden Vers *yam ādityā ançum āpyāyanti* (mit dem man übrigens nicht mehr Soma, sondern seine Brust berührt V, 8, 4) verwendet TS. II, 3, 5, 3; 4, 14, 1 bei einem am Pāpayakṣma Erkrankten<sup>1)</sup>. O. leugnet keineswegs „die Möglichkeit, dass der Vers<sup>2)</sup> für diese Verwendung abgefasst ist: man beachte, dass er nicht aus dem RV. stammt“. Wie will er begründen, dass gerade im RV. die Verse mit *ā pyā* für das Āpyāyana abgefasst sind, wenn *ā pyā* als Terminus vom Monde im RV. gebraucht wird (durch RV. X, 85, 5 ist es sicher) und das Āpyāyana der Pflanze im RV. sehr unsicher ist (I, 194. 195). Warum soll, wenn einmal dort vom Monde *ā pyāyase* gesagt ist, nicht ein andres Mal *ā pyāyasva* gebraucht werden, da, wie sich oben zeigte, *ançu* sehr wohl „Strahl“ bedeuten kann? Der Vers RV. X, 85, 5 ist ja doch nicht erweislich jünger als die des YV., und wenn man I, 91, 16 ff.; IX, 67, 28 nicht von denen des YV. trennen will, so wird auch X, 85, 5 nicht losgelöst werden dürfen. Sie gehören alle zusammen. Aber ich räume ein, dass ihre Beziehung auf das wirkliche Āpyāyana hier ebenso gut wie die mystische Bedeutung möglich ist. Eine strenge Scheidung ist ja angesichts der Tendenz des Opfers überhaupt unmöglich.

„Weiter exemplifizierte ich — sagt Oldenberg S. 604 [es geht den Erörterungen über *ançu* voraus] — meine Differenz von H. an IX, 70, 7 („die gelben Hörner wetzend“), „wo grüne harinī gar nichts anderes als ‚die gelben Mondhörner‘ sein können“ (S. 339 A. 1). Gewiss für sich allein betrachtet verführerisch, aber ebenso gewiss, wenn in alle Zusammenhänge eingereiht, ganz unsicher. Soma, der mächtig stürmische

<sup>1)</sup> Als Yājyāvers. Die Puronuvākyā dazu ist *navonavo bhavati* RV. X, 85, 19! Welches ist nun die ursprüngliche Verwendung von jenem, die bei Çāñkh. oder die in der TS.?

<sup>2)</sup> *yam ādityā* etc.

Gott, ist ein Stier wie Indra, wie Agni, wie Rudra, wie Viṣṇu, wie die Maruts, wie andere Götter. Auch eben in dem in Rede stehenden Verse ist von Soma als Stier die Rede. . . . Es wird gesagt, dass der furchtbare Stier mit Macht brüllt: ein beim Monde meines Wissens nicht zu beobachtendes Phänomen<sup>1)</sup>). Derselbe Stier wetzt nun auch seine Hörner: so wetzt der Stier Agni, der Stier Indra seine Hörner . . . Warum sollte es der Stier Soma nicht thun. Und welche andre Farbe sollten seine Hörner haben, als die Farbe *hari*, die stehend dem Soma beigelegt wird . . .“

Es könnte sein, dass der Vergleich mit einem Stier auch zu den „beiden Hörnern“ Soma's Veranlassung gegeben hat, obwohl dann die Bezeichnung „gelb“ den Eindruck eines in der späteren Poësie nicht erlaubten *laukika virodha* macht, anderwärts im RV. haben die *grīṅga*'s diese Bezeichnung nicht. Aber eins wird einzuwenden sein. Wenn der Stier Agni, der Stier Indra u. a. seine Hörner wetzt, so wird der Stier Soma, der dasselbe tut, wohl nicht eine göttliche Pflanze oder Trank, sondern ein ebenso wie jene aus einer Naturkraft hervorgegangener Gott an diesen Stellen sein. Alle Namen, die O. hier anführt, sind Personifikationen von Naturmächten, wie O. für alle, mit Ausnahme Viṣṇu's, selbst annimmt. Es ist für die ursprüngliche Bedeutung Soma's nicht unwesentlich, dass er auch in diesem Punkte sich in dieser Gesellschaft befindet. Mein Schluss lautet, wenn ich diese *háriṇī grīṅge* „in alle Zusammenhänge“ einreihe (ich meine die Linien, welche vom klassischen Sanskrit bis in das X. Buch des RV. führen), dem O.'schen gerade entgegen gesetzt.

Ich bin ausführlich auf die wesentlichsten Einwendungen O.'s eingegangen, weil sie, wie ich sehe, auch von andern Gelehrten angenommen worden sind. Wenn ich die gegen meine Auffassung geltend gemachten Gründe näher betrachte, so bleibt von ihnen Principielles nicht übrig und ich kann einzelne Verbesserungen, zu denen die Kritik geführt hat,

---

<sup>1)</sup> Cf. oben Seite 4.

dankbar verzeichnen. Was ich gegen O.'s Kritik meines Br̄haspati einzuwenden habe, wird meine oben gegebene Darlegung Narācañsa's zeigen. O. hat den ersten der 12 Punkte vorgenommen<sup>1)</sup>), die ich zu Gunsten meiner Ansicht vorbrachte; ich hatte gesagt, dass nicht jeder der von mir angeführten Gründe zwingend ist; aber sie stützen sich gegenseitig und gehen den an Soma entwickelten Anschauungen Indiens über den Mond so parallel, dass ich keine Veranlassung habe, meine Gleichsetzung von Br̄haspati als einer Agniform des Mondes aufzugeben. Wir dürfen nur nicht übersehen, dass Soma und Br̄haspati nicht genau dieselbe Seite des Mondes reflektieren, sondern nur „die Conception beider vom Monde ihren Ausgang genommen hat“ (I, 409. 419); Soma ist = Mond, Br̄haspati ist = Mond, in der Mythologie folgt nun aber hieraus nicht, dass auch Soma genau gleich Br̄haspati ist (cf. oben II, 14). Vielmehr können ausser den Eigenschaften, welche sie gemeinsam besitzen, der einen oder andern Gottheit noch besondere Attribute zu eigen sein.

Ich habe hier schon einiges von dem, was ich auch Foy und Hopkins zu erwidern habe, vorausgenommen; ich will nicht mit gleicher Ausführlichkeit auf die Kritiken beider Forscher eingehen und mich darauf beschränken einige Punkte hervorzuheben. Foy bin ich besonders dankbar für die freundliche Art, mit der er meiner Arbeit gegenübersteht und meiner Untersuchung über die Pani's und die Wohnsitze der Somapresser gedacht hat. Ich erkenne gern an, dass seine Ausstellungen in verschiedenen Punkten berechtigt sind; hier wird es genügen nur auf die Hauptsache, die

---

<sup>1)</sup> ZDMG. XLIX, 174 A. Oldenberg hat hier und auch anderwärts gegen meine Methode Stellung genommen. Ich wäre darauf nicht ohne Antwort. Methodologische Streitigkeiten gleichen aber den dogmatischen; sie treiben die Sache, der sie dienen sollen, auf einen unfruchtbaren Strand. Ich beschränke mich darum auf das, was ich defensiv oben S. 1 ff. gesagt habe.

uns trennt, einzugehen und die erste Seite seiner gegen meine Mondtheorie gerichteten Ausführung (S. 25, unten, bis 26) durchzusprechen.

„Ich habe auch nicht eine Stelle in den Familienbüchern gefunden, die für H. unwiderleglich spräche, und nur eine im IX. Buche (97, 9 d), die für ihn sprechen könnte; da aber die Hymnen des IX. Maṇḍala der Zeit nach dem I. und X. z. T. sehr nahe bzw. gleich stehen und in diesen Büchern (namentlich im X.) schon längst die teilweise Gleichung Soma = Mond (wozu H. noch einige neue Belege beibringt) erkannt war, so ist diese eine Stelle für H.'s Ansicht nicht zu verwerten... Mir scheint, H. hat sich selbst dadurch getäuscht, dass er die angeblich für die Mondnatur Somas beweisenden Stellen ausser dem Zusammenhange betrachtet hat. Schon dadurch fällt ein grösserer Teil derselben“.

Aus dem IX. Maṇḍala kommen die Hauptzeugen meiner Ansicht und nicht aus einzelnen losgelösten Stellen, sondern aus seiner Gesamtanschauung. Foy gibt hier zu, dass auch für das I. Maṇḍala die Gleichung Soma als Mond berechtigt sei, was O. selbst für Verse, die schon vor mir dem Monde zugewiesen waren, bestreitet. Das ist immerhin von Belang, weil wir dann von zwei Punkten die andern Bücher beobachten und beurteilen können. Wir haben in den Familienbüchern verschwindend wenig Lieder, die Soma oder Indu besonders gewidmet sind und zwar darum so wenig, weil die seinem Kult dienenden Hymnen verschiedener Familien im IX. zu einem besonderen Samhitā vereinigt sind. Wollten wir diese insgesamt für jünger als die Familienbücher erklären, wozu ich keinen Grund sehe, so kämen wir leicht dahin, den ausgebildeten Somakult überhaupt erst der jüngeren Zeit zuzuschreiben, was unmöglich ist. Ich habe wie bei Oldenberg, so auch bei Foy den Eindruck, dass die Ansicht, Soma sei nur eine mit den unverständlichsten Attributen umkleidete Pflanze (Trank), endgültig bewiesen sei und jede andere Auffassung der Verse von vornherein darum unrichtig sei; sie kommen auf diese Weise dazu, den einzelnen Vers fortzudeuten. Was soll

schliesslich von dem Monde, insofern er als Nektarbehälter der Götter und Manen weithin leuchtet, ausgesagt werden? „Er wehrt das Dunkel ab“: Oldenberg lässt es nicht gelten (und allein für sich genommen reicht es ja auch nicht aus). Oder „er besteigt den Wagen der Sonne“: O. meint (611 in anderem Zusammenhange) „aus den Ausdrücken, welche der RV. braucht, wäre es leicht, einen in der Vorstellung der R̄si's stark hervortretenden mystischen Zusammenhang mit der Sonne zu erweisen [warum einen mystischen und nicht ganz natürlichen?]; gegenüber dem Zusammenhang mit dem Monde müsste die Liedverfasser das Bedürfniss nach einem eigenthümlichen Versteckspielen regiert haben, welches uns nirgends gestattet auf ein nicht ganz unbestimmtes Zeugniß die Hand zu legen“. [Da ihnen die Voraussetzung Soma = Mond geläufig war, kann ein Versteckspielen nicht in Frage kommen.] Es wird von „zwei gelben Hörnern“ gesprochen: O. verweist auf andere Götter, die als Stiere gedacht auch Hörner haben, und die Bezeichnung ‚gelb‘ komme von der Soma eigenen Farbe. Oder wenn ich VI, 39, 3 (von Indu): *imám kétum adadhur ná cid áhnám gúcijanmana uśásāc cakāra herbeiziehe* (313) und dazu (abgesehen von IX, 86, 45 (305): *agregó rájapyas tavisyate vimáno áhnám bhúwanesh árpitah* von Soma) X, 85, 19 vergleiche: *návonavo bhavati jáyamanó 'hnám ketúr uśásām ety ágram* (von Candramas), so nennt Foy (26) den Vergleich „trügerisch; er zeigt höchstens, dass der Dichter auch hier mit altem Phrasenmateriale wirtschaftet, wie so häufig, doch ihm einen andern späteren Sinn unterlegt“. Ich glaube, dass sich jede Äusserung mit Bezug auf Vāta, Sūrya in derselben Weise verflüchtigen liesse. Was gibt uns denn eigentlich das Recht, einen Vers wie IX, 27, 5:

*esá sáryena hásate pávamáno ádhi dyávi  
pavitre matsaró mádah //*

von X, 85, 18: *púrvaparám carato māyáyaitaiú  
çíçu krílantau pári yáto adhvarám,*

in dem jedermann Sonne und Mond erkennt, zu trennen? oder IX, 86, 43 den *síndhor ucchvásé patiyantam uksáñam paçúm*, oder den König der Ströme, dessen Satzung die Wasser folgen (ib. 82, 5; 86, 33 u. s.), der baaren Theorie zu Liebe, auf einen Tropfen oder Pflanzenstengel zu beziehen?

„Andere scheinbar sehr beweisende Stellen — fährt Foy fort — wie IX, 75, 1 ‘der hohen Sonne Wagen hat er, der hohe, bestiegen, den überall hingewandten weitausschauend’; V, 47, 3; IX, 95, 9 ff. [?] u. s. w. liessen sich nur erklären, wenn die Lieder in der Nacht vorgetragen würden, wo der Mond tatsächlich leuchtet; aber das will doch H. nicht annehmen?“

Die Neu- und Vollmondsopfer beginnen am Morgen, nicht genau zur Zeit der Conjunction oder Opposition, es wäre also an sich möglich, dass auch die Somalieder nicht unmittelbar an den Eintritt des Neu- und Vollmouds anschlossen, der ja nur die von der Natur gegebene ungefähre Zeitbestimmung für die Feste ist; man könnte doch am Morgen nach Eintritt des Neumonds noch sagen: „er habe den Wagen der Sonne bestiegen“ u. s. w. Aber wir wissen ja, dass manche grosse Somafeste wirklich in der Nacht stattfanden. Dem RV. selbst ist der Atirātra bekannt, der Indra gewidmet ist und in unserm Ritual den „character of a regular nocturnal carousal“ hat mit Sang und Trank. Wir dürfen also als sicher annehmen, dass viele Lieder auch des RV. bei dem nächtlichen Fest ihre Stelle hatten. Warum sollte man ein Neu- oder Vollmondsfest nicht in der Nacht begehen, besonders im Süden?

Ich übergehe zwei allgemeinere Sätze und eine Bemerkung zu S. 288, die das Grundsätzliche nicht berührt.

„S. 305: ‘am Beginne der Tage’ macht sich Soma wahrnehmbar (IX, 86, 42)<sup>1)</sup>, weil er dann gepresst und gekeltert wird, vgl. *agra uṣasām* X, 45, 5 von Agni; ‘er wandelt, die beiden Geschlechter (der Menschen und Götter) verbindend, zwischen (ihnen hin und her)’

---

<sup>1)</sup> só ágre áhnām hárir haryató mádah — prá cétaśā cetayate ánu dyúbhiḥ — .

wie Agni, als Opfergabe. Der Vergleich von X, 85, 19 ist also ein Trugschluss“.

Den Vergleich mit X, 85, 19 *áhnām ketúr uṣásām ety ágram* lässt F. für unsern Vers nicht gelten. Wie erklärt er aber IX, 71, 7: *rebhó ná pūrvír uṣáso ví rájati*; 75, 3: *trpriṣṭhá uṣáso ví rājati*; 4: *prarocáyan ródasī mātárā cúcīḥ*; 83, 3: *árürucad uṣásah prçnir agriyáḥ*; 86, 19: *sómo áhnāḥ pratarítóṣáso diváḥ* — alles mit Pflanze oder Trank?

Auch mit der weiteren Fassung des Verses bin ich nicht einverstanden. Es muss durchaus nicht „die Opfergabe“ sein. *dvá jána* bezieht sich (s. oben II, p. 106<sup>2)</sup>) hier eher auf Deva's und Pitaras als auf Götter und Menschen und *antár iyate* wird I, 35, 9; 160, 1 von Savitṛ resp. der Sonne, sonst von Agni gebraucht, nicht von Opfergaben.

„Ordner der Tage“ heisst Soma IX, 86, 45 als kosmogonische Macht“.

Entwickelt sich zur ‚kosmogonischen Macht‘ nicht der Mond, der ja auch nach indischer Anschauung Tag und Monat ordnet, besser als eine Pflanze resp. Trank?

„... *divispr̄* v. 14 und sonst von Soma bzw. seinem Gewand gesagt ist ebenso gebraucht wie vom Opfer, z. B. II, 41, 20; *antarikṣaprá* heisst ‘die Luft durchfahrend, durch die Luft dringend’ und zwar ist hiermit wohl seine Opferwanderung in den Himmel zu den Göttern gemeint. *nabhasā* ist durch IX, 71, 1. 83, 5 u. s. w. zu erklären und zwar als Wasserzusatz zu Soma. Derartige Parallelstellen müssen auch berücksichtigt werden!“

*divispr̄* wird allerdings vom Opfer, das man ‚ausspannt‘, gesagt. Dass es aber mit Bezug auf den geopferten und zum Himmel gehenden Soma gesagt sein soll, macht gerade die Ausdrucksweise des ganzen Verses unwahrscheinlich, man beachte seine einzelnen Wendungen *drāpīm vásāno yajatō divispr̄gam*<sup>1)</sup> *antarikṣaprá bhūvaneśv árpitah* / und vgl. dazu etwa IX, 100, 9:

<sup>1)</sup> Es wäre doch auch seltsam, von einer zum Himmel gehenden

*tvám dyáṁ ca mahivrata  
pr̥thivítm cátī jaþhrise  
práti drápim amuñcathāḥ —;*

vorher gehen diesem letzten Verse, wie nicht zu übersehen ist, die Worte *citrébhīr yāsi rāçmībhīh — tāmānsi jighnase*, alles sehr verständlich vom Mond, unverständlich von Trank und Pflanze.

*antarikṣaprá* ist sonst ein Beiwort von Göttern (Savitr, Indra, auch Urvaçī), nicht von Opfergaben. Man vergleiche IX, 68, 4; 63, 8; 65, 16; er durchläuft *rocanā divāḥ* (37, 3); *divum vī dhāvati tirō rájānsi dhārayā* (3, 7), auf des Himmels Rücken breiten sich seine Strahlen aus (I, 308), er sieht herab vom Himmel als himmlischer Vogel (IX, 71, 9; 38, 5), er macht ein Zeichen vom Himmel (I, 327) u. s. w.<sup>1)</sup> — auch hier Pflanze und Trank?

*nábhās* heisst sonst auch Wasser; hier aber ist gesagt: *svār jajñānō nábhāsābhy ákramit*. Was soll hier aber bei dem, der im Lichtreich geboren herbeikam, der „Wasserzusatz“? *nabhasā* bezeichnet an dieser Stelle den Weg *antárikṣena*: *divás pári, tirō rájānsi* brachte ihn ja auch der Vogel.

„S. 309 A. 1. Warum ist das eine Auge IX, 9, 4 nicht die Sonne, die durch das Opfer neu geboren wird?“

Sonne und Mond heissen beide *ákṣī* (I, 459). Wenn IX, 9 ein Sürya-, nicht ein Somalied wäre, könnte man auch an die Sonne denken. Nun wird aber in dieser Hymne v. 4 von den Strömen gesprochen, *yá ékam ákṣi vāvṛdhūḥ* und v. 4 wieder von Strömen, die *yúvānam á dadhūḥ / índum*; v. 3 heisst es *sūnūr mātárā arocayat* — wir werden also, da nirgends von der Sonne, wohl aber vom jungen Mond

Opfergabe zu sagen, die verehrungswürdige lege ein zum Himmel reichendes Kleid an<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Cf. auch IX, 65, 27: *pávamānā divás páry antárikṣād asrkṣata /,*

gesprochen ist, mit *ákṣi* bei dem jungen Soma (Indu) zu bleiben haben.

„IX, 17, 5 ist zu übersetzen: ‘Durch die drei Lichträume, o Soma, strahlst du gleichsam (wie die Sonne), zum Himmel steigend’<sup>1)</sup>. Dies bezieht sich natürlich auf den zur Speise geflossenen Somasaft“.

S. strahlt nicht ‚gleichsam‘, sondern wirklich, er hat ja *ketu’s, raçmi’s* (S. 226); er besteigt auch den Himmel wirklich (IX, 36, 6) und fährt darüber hin; und *ná* ist hier keine Vergleichspartikel, die ziemlich überflüssig wäre und auf *bhrāj* bezogen an falscher Stelle stünde, sondern eine Verstärkung wie *vñ̄*<sup>2)</sup>. — Warum „natürlich“ der Somasaft?

„S. 310: IX, 111, 3 ist *pūrvām anu pradiçam* mit Grassmann als ‚nach uralter Vorschrift‘ zu erklären. Zu *ratho* setzt H. ein nicht originales ‚sein‘ hinzu, wodurch er erst den für ihn passenden Sinn gewinnt; aber *ratho* ist Soma selbst. — S. 312: Der Wagen in VI, 44, 24 ist natürlich die Sonne“.

Satz 1) könnte ich beistimmen; nur hat der SV. *prācīm*, nicht *pūrvām* (ed. Benfey p. 136)<sup>3)</sup>; also so ganz sicher ist Grassmanns Übersetzung nicht. Gar nicht beipflichten kann ich dem zweiten Satz. „Sein“ habe ich eingeschoben; denn Soma hat ja Pferde, schirrt den Etaça an, wird also doch einen Wagen haben, er heißt auch *rathitama, pavitraratha, jyotirratha*. Soll man also nicht von ‚seinem‘ Wagen sprechen dürfen? Und wenn schon *ratho* Soma selbst wäre; soll vom Monde als Himmelskörper nicht gesagt werden können, was V, 63, 7 von Sürya gilt? Doch eher als von Pflanze und Trank. Und in VI, 44, 24 schiebt Foy sogar *sūryasya* ein,

<sup>1)</sup> áti tr̄i soma rocanā róhan ná bhrājase dīvam /.

<sup>2)</sup> Cf. jetzt zu meiner Ansicht über *ná* Delbrück, Syntax 2, 540; Bezzemberger, BB. XXI, 306.

<sup>3)</sup> TS. IV, 6, 5<sup>a</sup> liest in einem Agniverse *prācīm anu pradiçam prehi vidvān*.

obwohl der Text nichts Näheres besagt<sup>1)</sup> und die Beziehung auf den Sonnenwagen nur möglich, aber nicht natürlich ist.

Ich würde gern auch die folgenden Seiten durchgehen; aber meine Entgegnung ist umfangreicher geworden, als meine Leser und selbst die Gegner meiner Ansicht billigen werden. Ich will darum nur noch, in wenigen Worten, auf einige Bemerkungen Hopkins' erwidern.

Zwei Missverständnisse möge er mir gestatten von vornherein abzuwehren. Ich habe VIII, 69, 8—10 nicht als „sung to Soma!“ (123) citiert, sondern als eines der wenigen populären Lieder, die an „frohere Feiern“ erinnern<sup>2)</sup>. Es ist so selbstverständlich an Indra gerichtet (es ergibt sich aus v. 9<sup>d</sup> und 10<sup>d</sup>), dass gar nicht der Gedanke an eine andere Beziehung kommen kann. Ich habe ferner nicht gesagt, dass Soma = Br̥haspati sei („if soma be the same with Br̥haspati, as thinks Hillebrandt“ 119) und bitte diese Annahme H.'s durch das Obengesagte, sowie durch I, 409 Z. 13—15; 419, 20 ff. zu berichtigen. Das ist darum wichtig, weil wir nicht erwarten dürfen, an jedem von beiden genau dieselben Epitheta entwickelt zu sehen; es bleibt für die Schilderung der durch einen jeden von ihnen zum Ausdruck gekommenen Nuance immer noch ein besonderer Spielraum übrig, wie ich I, 419 und II, 14 ausgesprochen habe. Es wird sich, wie ich dort bemerkte, bei weiterer Forschung vielleicht auch zeigen, dass jeden Gott ein bestimmter Kreis von Redewendungen und Vergleichen umgibt, den er aus der Werkstatt seiner Schöpfer mitgebracht hat (II, 118), abgesehen natürlich von einer gewissen Freiheit des Dichters im gegebenen Augenblick. So kann sehr wohl Br̥haspati allein *tridhátuçringa*

<sup>1)</sup>

ayám dyávapṛthivī vī śkabhāyat  
ayám rátham ayunak saptáraçmim /  
ayám góṣu çácyā pakvám anták  
sómo dādhāra dáçayantram útsam //

<sup>2)</sup> Vol. I, p. 143.

heissen, Soma *tripṛṣṭhá*. Die Dunkelheit beider Ausdrücke erschwert natürlich die Auffindung des Grundes der Benennung und man könnte nur Vermutungen äussern.

Nicht klar ist mir, was Hopkins l. c. selbst als seine Meinung äussert:

,the identity is rather with Indra than with the moon, if one be content to give up brilliant theorizing, and simply follow the poets: ,The one that purifies himself yoked the sun's swift steed over man that he might go through the atmosphere, and these ten steeds of the sun he yoked to go, saying Indra is the drop (*indu*)“.

Ich weiss nicht, ob ich H. hier richtig verstehe. Sollen die Verse IX, 63, 8—9; 5, 9, (in denen Indu Subjekt ist), nach ihm, irgend eine Identität von Indra und Indu andeuten, so dass Indra in den meisten Fällen sich selber trinken würde?!

,When had ever the moon the power to start the sun? What part in the pantheon is played by the moon when it is called by its natural name (not by the priestly name, *soma*)? Is *mās* or *candramas* (moon) a power of strength, a great god“.

*candramas* (*mās*) ist im Wesentlichen ein Appellativum geblieben. Es ist nicht nötig und es geschieht auch nicht, dass dieselbe Verehrung, die man *Zēvs* zollt, auch *oὐρανὸς* zugeteilt wird, oder dass Mars und bellum, Vesta und focus, Poseidon (was immer er ursprünglich bedeute) und *Ἥλιος* mythologisch die gleiche Rolle spielen. *candramas* ist nie recht ein religiöser Begriff geworden, und dennoch finden wir selbst dieser Bezeichnung einige Eigenschaften zugesprochen, die auch Soma zugeschrieben werden. So ist *candramas* aus dem ‚Geist‘ geboren (X, 90, 13; VS. XXXI, 12; Soma ist Brahmán, Kavi u. s. w.); er verteilt unter die Götter ihren Anteil und verlängert das Leben (X, 85, 19); „in dem Hause Candramas“ kennt man den Namen der Kuh des Tvaṣṭṛ (I, 84, 15): wenn man das seltene Vorkommen des Wortes in Rechnung zieht, bedeutungsvoll genug. Und da für X, 85 auch Hopkins die Gleichung Soma = Mond

nicht ablehnen wird, so wissen wir ja aus v. 2, dass „durch den Mond die Āditya's stark, die Erde gross ist“, Soma = Mond also doch immerhin „a power of strength“ ist. Ich gehe also nur einen Schritt weiter und entferne die Grenzscheide zwischen *Mandala IX* und X. Wer mir darin nicht folgt, muss annehmen, dass erst in der Zeitdifferenz zwischen dem IX. und X. Buche das Wort mit dem Monde identifiziert worden ist und gerade hier quer durch den R.V. die Linie läuft, die die ganze spätere Zeit von der älteren scheidet. Oldenberg selbst verlegt ja die „priesterliche Einwirkung“ bis in die indoiranische Zeit hinein.

Über die Epitheta Haoma's ist auch Hopkins zu rasch hinweggeglitten; sie sind zwar nicht zahlreich, aber für die ganze Frage von grosser Bedeutung. Denn wenn er dort *aurvat* heisst, einen sterngeschmückten, geknoteten Gürtel trägt und seine Waffe schwingt oder als ein Jüngling vor Zarathuštra hintritt, so reiht sich das leicht und organisch dem ganzen von mir gezeichneten Bilde Soma - Haoma's ein. Und wenn auch das noch nicht reicht, so dürfen wir weiter fragen, warum denn das Ritual sich so feierlich gestaltet, der Opferer sich weißen und fasten muss, Soma von dem ‚Gandharva‘ gekauft und als König auf den Opferplatz gefahren wird; es genügt doch nicht zu sagen, dass es die wunderbare Macht des Trankes ist, die man feiern will; denn man macht das vedische Ritual damit zu einem Ritual des Rausches und die mehr als hundert ihm gewidmeten Lieder zu einer Art von Delirium, und nicht nur das vedische Ritual, sondern auch das des Avesta, der gleiche Anschauungen zu erkennen gibt; und alle unsere Sütren mit allen ihren Schulen wären im Grunde dem absurdesten Dinge gewidmet. Was haben sich diese alten Kavi's nicht schon alles gefallen lassen müssen! Und wir sollen glauben, dass die Priester, die ein spirituöses Getränk, den Saft einer Pflanze um seiner selbst willen zum Weltschöpfer erhoben haben, Saft oder Pflanze am Himmel fahren lassen, uns

sonst Vernünftiges zu sagen haben, dass diese somapressenden Kreise späterhin die tatsächlichen Träger der ganzen alt-indischen Kultur gewesen sind. Es geht über das hinaus, was ich begreifen kann, und ich bitte es mir zugute zu halten, dass ich nach wie vor glaube, dass man nur sub specie lunae die Pflanze presst, opfert und geniesst<sup>1)</sup> und die Worte *sómañ manyate papiwán yát sampinšánty óśadhim* nichts anderes sind als der Ausdruck und Fortsetzung eines uralten Volksglaubens, der im Monde die Speise für Götter und Manen sieht und dem Menschen durch die herabgebrachte Pflanze daran in feierlichen Opfern Anteil gewährt. Der Gedanke war im Erlöschen und nur im Ritual noch aufbewahrt. Der Philosoph, welcher X, 85, 3 gedichtet hat, weiss es schon anders; er weist in <sup>ed</sup> diesen Volksglauben, den auch Säyanā nicht mehr kennt, zurück und hat doch nicht vermocht dieses Glaubens Herr zu werden, der vor ihm das Ritual geschaffen und durchflutet hat. Das Somaopfer, von dem die ḗgvedischen Lieder des IX. Buches ausstrahlen, fällt in das Gebiet der ‚sympathischen Zauber‘, wie es die Sonnwend- und andere Gebräuche tun (p. 217). Aus der Macht der Dämonen ist der Nektar des Mondes den Göttern zur Frühlingszeit wieder gewonnen und er fliesst ihnen symbolisch im Opferfest. Nicht auf priesterlichem Mysticismus, sondern auf volkstümlichem Grunde beruht also die Anschauung der vedischen Lieder und der rituelle Brauch.

---

<sup>1)</sup> Cf. vol. I, 18. 274. 306. 315. 317. 345. 356.

naicāçākhā.

In vol. I, S. 14 ff. hatte ich auf RV. III, 53, 14 als einen der wenigen Verse, die eine nähere Angabe über die Somapflanze enthalten, Wert gelegt.

*kīm te kṛṇvanti kīkaṭesu gāvo  
nācīrap duhré ná tapanti gharmám /  
ā no bhara prāmagandasya védo  
naicaçākhām maghavan randhayā nah //*

„Was sollen dir, o Indra, die Kühe bei den Kīkaṭas? Nicht melken ja diese dir Milch noch kochen sie den Gharma. Bringe uns her des Pramaganda Habe. Was sie von dem (Strauch) mit niedrigen Zweigen besitzen, übergib uns.“

Gegen meine Auffassung des Verses und insbesondere des Wortes *naicāçākhā* hat Böhlingk Widerspruch erhoben und seinen mir ausgesprochenen Bedenken in den Sitzungsberichten der K. Sächs. Ges. der W. (Sitzung vom 12. Dec. 1891) ausführlichen Ausdruck verliehen. Es ist mir nicht möglich, den Gründen unsers verehrten Meisters zuzustimmen.

Zwei Einzelheiten bitte ich in Böhlingks Aufsatz zuerst berichtigten zu dürfen: ein Missverständnis meiner Paraphrase des fraglichen Verses („was sollen dir die Kühe bei den Kīkaṭas, die dir keinen Milchtrank bereiten und keinen Pravargya — gib sie lieber uns“), in der nicht, wie B. bei mir annimmt, die Kühe, sondern die Kīkaṭas Subjekt des Relativsatzes sein sollen — ich hätte sonst umstellend sagen müssen „bei den Kīkaṭas die Kühe“ —; ferner den Tadel, dass ich aus Unachtsamkeit bei der Übersetzung der zwei ersten Pāda einen Fehler begangen habe. Denn die Übersetzung des med. *duhré* durch das Aktivum, welche B. wohl meint, ist mit Vorbedacht und im Hinblick auf andere Vedastellen geschehen. Wir finden den gleichen Sprachgebrauch z. B. RV. IX, 54, 1 *duduhre — páyah sahasrasām r̄sim;* AV. X, 10, 32 *sōmam enām éke duhre*, und in unserem Verse wird der aktivische Sinn durch den Parallelismus

des Gliedes mit *ná tapanti ghamám* erfordert, welches sich nur auf die Menschen, nicht auf die Kühe beziehen kann. *tap ghamam* ist schon im RV., wie V, 30, 15; VII, 70, 2; VIII, 78 (89), 7 zeigen, ein ritueller Terminus, den Grassmanns Übersetzung verwischt hat. *ná tapanti* bezieht sich also auf die Kikatas und ebenso das *tapanti* parallele *duhré*. Der Sänger hätte gar keinen Grund, die ja von ihm begehrten Kühe selbst zu tadeln, wie geschehen würde, wenn *gávah* das Subjekt des 2. Stollens wäre; die Übeltäter sind die Kikata's, die von Indra's Gabe keinen richtigen Gebrauch machen und in Selbstsucht Indra keinen Milchtrank spenden.

Ich komme jetzt zu der Bedeutung von *naicāçakhá*. Gegen die Übersetzung „Gesindel, Mann von niederem Stamm“ habe ich mich ausgesprochen, weil *çakha* im RV. nur einen wirklichen Zweig oder Ast bedeutet und seine Bedeutung ‚Sippe‘ noch nicht vedischer Sprachgebrauch ist. Die Ausnahme *dáçaçakhá* „zehnfingerig“ beweist darum nichts dagegen, weil der Vergleich der ‚Finger‘ mit ‚Zweigen‘ noch innerhalb der realistischen Anschauung des Veda bleibt; wie auch umgekehrt IX, 79, 4 Somaschossen ‚Finger‘ (*kṣipah*) heißen. Böhtlingk hat auf jene Übersetzung auch keinen Wert gelegt. Er selbst fasst *naicāçakhá* als Beiname Pramagandas. Von dieser Bedeutung hatte ich abgesehen. Denn daraus, dass *çakhá* mehrere Male im RV. vorkommt und immer nur in seiner realistischen Bedeutung, welche auch das Compositum *dáçaçakhá* trägt, ergibt sich, wie ich meine, die Notwendigkeit, auch in *naicāçakhá* an unserer Stelle nichts anderes als ein Compositum mit -*çakhá* in dieser seiner konkreten Bedeutung ‚Zweig‘ zu suchen. Mir scheint es zweifelhaft, ob wir in dieser Weise gebildete, d. h. auf -*çakhá*, -*vrksa*, -*vayd* endende Eigennamen überhaupt annehmen dürfen<sup>1)</sup>). *randh* wird allerdings mit Vorliebe von der Übergabe feindlicher Personen gebraucht; aber nicht ausschliesslich (cf. RV. V, 54, 13 *asmé ráranta marutah sahasrinam* und X, 30, 1 *prthujráyase ríradhá surktim*); also braucht wegen *radh* auch *naicāçakhá* nicht eine Person zu bezeichnen.

Ich kehre zu meiner Auffassung zurück, dass *naicāçakhá* keine Person, sondern eine Sache bedeute. Es heisst „was von einem stammt, dessen Zweige *nicā* sind“. B. sagt, dies könne, wenn auf eine Pflanze

<sup>1)</sup> Fick erwähnt in seiner Sammlung nur einen *mahādruma* (aus dem Märk. Pur.). Wollten wir annehmen, dass *nīcāçakhá* die Bezeichnung nicht des Vaters, sondern der Heimat Pramagandas wäre, so wäre dieser Name nicht verständlich, wenn dieses Land nicht etwa durch eine charakteristische Baumart ausgezeichnet wäre. Damit käme man aber nahe an meine Erklärung heran.

bezogen, nur ‚niedrige Zweige habend‘, d. h. soviel als ‚dessen Zweige nahe an der Wurzel beginnen‘, bedeuten. Das wäre allerdings ‚nichtssagend‘, aber immerhin bei der Spärlichkeit unsrer Nachrichten nicht wertlos und hätte verzeichnet werden müssen. *nīcā* heisst aber doch nicht nur ‚unten‘ sondern auch ‚niederwärts‘; dafür treten RV. II, 14, 4; IV, 4, 4; IV, 38, 5 ein<sup>1</sup>), so dass \**nīcāgākha* auch einen Baum bedeuten kann, ‚dessen Zweige niedergehen‘, ‚abwärtszweigig‘, sowie *ūrdhvabāhu* einer ist, der die Arme emporgerichtet hat. Das ist schon erheblich mehr und ich vermag nicht zu sehen, warum wir gerade von den beiden Bedeutungen die farbloseste wählen sollen. Wir haben ein ähnliches Beispiel an *nyagrodha*, ‚nach unten wachsend‘, das, obgleich etymologisch ebenfalls mehrdeutig, doch individualisiert und zur Bezeichnung des Feigenbaumes geworden ist. Wie von *nyagrodha* *naiyagrodha* (als Adj. ‚von der Ficus Indica stammend‘ und als Neutr. ‚deren Frucht‘ P.W.) abgeleitet ist, so kommt von *nīcāgākha* das Adj. oder Subst. *naicāgākhā*, ‚von dem Baum N. stammend‘. Ich hatte dazu *vēdas* ergänzt. Das ist, wie *naiyagrodha* zeigt, nicht nötig. Es heisst lediglich ‚was vom Nīcāgākha stammt‘, wir können nur nicht sagen, ob Säfte, Früchte, Schossen oder sonst etwas Nützliches damit gemeint ist. Dem, der den Ausdruck brauchte, war er vielleicht recht geläufig und ebenso denen, für die das Lied gedichtet war.

Sicher hat Böhtlingk mit der Annahme recht, dass unser Dichter auf einen Bentezug anspielt. Dabei wird es sich aber nicht nur um Rinder gehandelt haben, sondern um Pramagandas ganzen Besitz (*vēdas*), auch um die Erzeugnisse seines Landes, zu denen der Ertrag fruchtbare Bäume gehört haben kann, sei es, dass man einen alljährlich davon zu entrichtenden Tribut auferlegte, sei es dass man sich in den Besitz des Landes selbst zu setzen wünschte. Der Ertrag der Nīcāgākhabäume braucht nicht minder als andere Besitztümer Pramagandas begehrenswert erschienen zu sein.

Ich habe nun behauptet, \**nīcāgākha* sei der Somabaum oder -strauch gewesen. Dazu bin ich teils durch X, 94, 3, wo *vrksāsya* *gākhām aruṇāsya* sicher auf Soma zu beziehen ist, bestimmt worden, teils durch av. *nāmyāsu*. Ausser *gākhā* heissen die Somaschösslinge *añcū*; *añcū* und *gākhā* ist also in Bezug auf sie dasselbe. Darum habe ich *naicāgākhā* und *nāmyāsu* als genau übereinstimmend erklärt. B. wirft ein, *nāmin* sei soviel als ‚biegsam, geschmeidig‘; ich kann aber dieser Bedeutungsentwicklung nicht folgen, weil ‚sich beugende‘ Zweige nur ‚herabhängend‘, aber noch

<sup>1</sup>)

a) *yō árbudam áva nīcā babādhé — /*  
 b) *nīcā tám dhakṣy atasám ná gūskam /*  
 c) *nīcāyamānam jásurim ná cyendám. /*

nicht ‚geschmeidig‘ sind; darum hatte ich Neriosengh's Übersetzung mit *mṛḍupallava*, die in *nāmyāsu* mehr legt als darin steht, verworfen. Der dritte Grund, \*nicācakha hier für den Soma zu erklären, liegt für mich in dem Parallelismus des Wortes mit *ācir* und *pravargyā*, die beide beweisen, dass es sich nicht nur um politische, sondern auch um religiöse Feinde handelt. Ich sehe in Stollen *d* eine Fortsetzung des in *a* und *b* ausgesprochenen Ideenganges: ‚Sie geben dir nicht nur keine Milch, sondern auch vom Nicācakhabaum nichts‘. Da von Pflanzen Indra der Soma heilig ist, ist mein Gedanke, dass hier Soma gemeint sei, denke ich, nicht weit hergeholt.

Es ist nur nicht gerade nötig, das Wort, wie ich damals wollte, auf einen ‚Strauch‘ zu beziehen; es kann auch ein ‚Baum‘ gemeint sein. Vol. I, S. 66 habe ich die Vorschrift Kātyāyana's erwähnt, wonach Rājanya's und Vaiçya's statt des von Brahmanen genossenen Soma's der Saft der Nyagrodhafrucht zu geben ist. Wir finden Ähnliches auch anderwärts. Āp. XII, 24, 5 sagt: *yadi rājanyam vaiçyam vā yājayet yadi somam bibhakṣayiṣen nyagrodhastibhinīr dhṛtya sampiṣya dadhany unmṛjya . . .* und der Comm. citiert am Schluss *parokṣa iva vā esa somo yan nyagrodha iti*<sup>1)</sup>.

Der Nyagrodha, dessen Früchte und Samen genossen werden, Ait. Br. VII, 31, 4, gilt bisweilen als Symbol der Herrschaft, Ait. Br. I. c. 3; VIII, 16, 2: *kṣatram vā etad vanaspatinām yan nyagrodhah*. (Der Aćvattha wird als *somasavana* bezeichnet s. oben I, 67). Es ist also anzunehmen, dass wir hier das älteste Beispiel einer Erwähnung des Soma liefernden Feigenbaumes im RV. haben. Was wir an andern Stellen botanisch unter Soma zu verstehen haben, wissen wir darum doch noch nicht.

Ich komme nun zu Böhtlingks sachlichen Bedenken. Er formuliert sie in drei Fragen, die ich der Reihe nach beantworte. Er fragt 1. „Ist es wohl wahrscheinlich, dass die Kikāṭa, die, wie wir aus den zwei ersten Stollen erfahren, den Somakult nicht kannten, die Pflanze, wenn sie in ihrem Lande wirklich wuchs, aus Missgunst Andern, die sie brauchten, mit aller Gewalt vorenthalten hätten?“

Aus Stollen *ab* geht hervor, dass sie den Milchkult nicht kannten. Nichtsdestoweniger haben sie die Kühe den andern vorenthalten, und ebenso wird es mit den wertvollen Erträgen des Nicācakhabaumes gewesen sein. Sie gaben davon den Nachbarn nichts, weil sie sie selber für sich benutzten und, wie ich hinzudenke, Indra nichts, weil sie an ihn nicht glaubten.

---

<sup>1)</sup> Cf. die Zusammenstellungen TS. VII, 3, 14 *nyagrodhena vanaspatin*; 4, 12 *nyagrodhaç camasaikh*.

2. „Wird ferner, fragt Böhtlingk, irgendwo anders die Bitte um Gewährung von Soma vorgebracht?“

So viel ich weiss, nicht. Wenn wir aber die *απαξ λεγόμενα* des Veda nicht berücksichtigen, berauben wir uns einiger seiner wertvollsten Angaben. Auch ist gerade RV. III, 53 an seltsamen Äusserungen reicher.

3. „Ist eine solche Bitte, sagt Böhtlingk, überhaupt angebracht? Kühe und anderes bewegliche Gut, worum man den Gott bittet, raubt man mit seiner Hilfe und vermehrt dadurch seinen Reichtum auf die Dauer; eine Pflanze aber, insbesondere den Soma, der nicht überall gedeiht, kann man nicht so ohne Weiteres an einen andern Ort versetzen; und eine zu einem Opfer genügende Menge Soma würde man, wenn erst der Raub der Kühe gelingt, auch ohne den Beistand des Gottes sich verschaffen können. Dass es aber in unserem Verse sich um einen gegen die Kikata geplanten Beutezug handelt, ist wohl nicht in Abrede zu stellen.“

Es wäre möglich, dass es sich sogar um die Eroberung des Landes in diesem Liede handelt. Aber vorausgesetzt, dass selbst nur ein Beutezug beabsichtigt ist, so wird man Bäume und Sträucher allerdings nicht rauben; aber von deren Ertrag sich leicht einen Tribut bedingen. Es handelt sich nicht darum, die zu einem Opfer genügende Menge Soma zu gewinnen, sowenig wie um die zu einem Pravargya nötige Milch, sondern darum, Kühe und naiçāçākha (nicht nīcāçākha) den unwürdigen Händen, in denen sie sich befinden, dauernd zu entziehen.

Dies sind die Gründe, aus denen ich auch gegen Böhtlings Autorität meine Auffassung aufrechterhalten zu können hoffe. Es würde mir eine grosse Freude sein, wenn es mir gelänge, durch meine Ausführungen die Zustimmung unseres verehrten Altmeisters zu erringen.



## I. Verzeichnis wichtigerer Worte.

---

añçú (Strahl)	226.	nī + pra	73 <sup>1</sup> .
antarikṣaprā	235.	nṛśadana	125.
apám upásthe	145; apsú	nṛn	125 <sup>2</sup> .
arunápsu	36 <sup>3</sup> .	naicāçākhá	241.
áçna	128.	parivatsaré	28.
úrnāvat	86.	párvíktā	47 <sup>1</sup> .
r̄tā	8. 35.	pyā + ā	227.
kavyaváhana	107.	- psu	36 <sup>3</sup> .
kravyaváhana	108.	bhr̄ + pra	86.
kravyád	109.	bhr̄ + vi	96 <sup>1</sup> (97).
trinábhi	34 (cf. nabhya)	mahimán (dreí)	34 <sup>1</sup> .
triṣadasthá	104 <sup>3</sup> . 117.	mṛj	87.
divispr̄c	235.	rúc (= Stern)	224.
ná	236.	rocaná	225.
nábhás	235.	vára ā pṛthivyáḥ	125.
nábhýáni (tríñi)	34.	výávar	33 <sup>3</sup> .
nárāçánsa	105.	samudré	128.
nī + pari	73 <sup>1</sup> .	svadhá	31 <sup>4</sup> (32).

---

## II. Namen- und Sachverzeichnis.

---

Agni und die Agni's	97 <sup>8</sup> .	= Blitz?	130.
und Aṅgiras	166. 170.	drei Brüder	137.
und Açvattha	147 <sup>3</sup> .	und der Bock	80. 216.

- im Dunkel 82.  
 Flamme, hell oder niedrig 86<sup>2</sup>;  
     bildlicher Ausdruck 62 ff.  
 Flucht 59. 137.  
 verschiedene Formen 64 ff.  
 und Götter 59. 134.  
 dreifache Geburt 60 ff. 127.  
 in Holz und Bäumen 137. 146.  
 zwei Körper (ghora u. civa) 196.  
 Lieder, ihr Charakter 63.  
 und Mond 102. 103.  
 und Maulwurf 131<sup>4</sup>.  
 prāduṣkarana 88.  
 = Vāyu? 94.  
 und Ross 79.  
 = Rudra 194. 195. 206<sup>1</sup>.  
 samudrayoni 128.  
 und Udgāt<sup>1</sup> 80.  
 im Wasser 59. 130. 137. 143 ff.  
     cf. Feuer.  
 Agnikult 57 ff.  
 agniciti 77. 158. 172.  
 agniṣṭoma 27.  
 agnihotrin 58. 174.  
 agnihotra 83.  
 agnyādheya 79.  
 Āṅgiras 31. 103. 155 ff. 161; Āṅgi-  
     rasām ayana 165.  
 atirātra 233.  
 atharvan 173 ff.  
     und Bhrgu 174.  
     und Varuṇa 176.  
 Atharvaveda, seine Mythologie 16.  
 atharvāṅgiras 174. 177.  
 anvāhārya 91<sup>1</sup>.  
 abhicāra 162. 173.  
 ambikā 187.  
 Ayāsyā 159.  
 arañi 67 ff.  
 aṣvattha und Āditya 148.  
     und Blitz 147.  
 Feuersgefahr 148.
- Aqvins 42.  
 Aītaçāyana Ājāneya's 173.  
 Aurva 173<sup>1</sup>.  
 aupāsana 122.  
 Āditya's 202.  
     und Āṅgiras 157 ff. 173.  
 Āṅgirasa 156 ff.  
 āhavanīya 60. 90.  
     im RV. 61. 112.  
 ākhu 131<sup>4</sup>. 187. 201<sup>1</sup>.  
 āpyāyana 227.  
 āvasathya 89. 118 ff.  
 baudhyavihāra 190.  
 Berg im Gegensatz zum Dorf 200.  
     und Rudra 191.  
 Verwünschung dahin 200.  
 Berggottheiten 199<sup>4</sup>.  
 Bharata 58. 155.  
 Bhava 204.  
 Bhrgu 155. 169 ff.  
 bhṛgvaṅgiras 173 ff. 177.  
 Blitz 59. 126 ff. 131<sup>4</sup>. 143. 192.  
     und Agni 131<sup>4</sup>.  
     bevorzugt gewisse Bäume 147.  
     als Gottheit 129. 131.  
     und Sonne 132.  
     als Waffe 131.  
     und Wolke, Regen 132.  
 Bock und Agni (Sūrya) 216.  
 Brandpfeile 65<sup>2</sup>.  
 Butter (ihre Symbolik) 218.  
 Br̥haspati 102. 158<sup>6</sup>. 159. 162. 165.  
     170. 176. 211. 223. 230.  
     und Āṅgiras 103. 162. 170.  
     und Feuer 103.  
 brahmanisch und unbrahmanisch 15.  
 Candramas und Soma 223.  
 cāturmāsya 198.  
 Cyavana 165. 172.  
 dakṣinā 31<sup>8</sup>. 99. 196<sup>2</sup>.  
     ein weisses Pferd 166.

- Dakṣināfeuer 60. 90; Anlegen 89;  
Gestalt des Herdes 93 ff.  
und Dakṣinā's 91<sup>1</sup>. 99<sup>4</sup>.  
im RV. 98.  
und Luftraum 91.
- dakṣināyana 30. 59. 82. 146. 167.  
darvi 87.
- Daṣagva's 31.  
daçapeya 172.
- Deva's im Buddhismus 9.  
devayāna 30. 138. 141.
- dunkle Jahreszeit s. *tamas*.
- dhruvagraha 113 ff.
- dvirātra 157.
- ekāśṭakā 27.
- Etymologie und Mythologie 19.
- Feuer, Abschied davon 70<sup>4</sup>.  
Anlegung 68; Zeit derselben 77.  
Anblasen 85.
- Brennmaterialien 84 ff.
- drei Feuer im Ritual 61. 88 ff.;  
im RV. 96.
- Dreiteilung 104<sup>3</sup>. 117.
- Entzündungsarten 170 ff.
- Feuerstein 74. 147<sup>1</sup>.
- Herabkunft auf die Erde 148.
- drei Herde (Gestalt, Herstellung)  
61. 84.  
und Lotus 74.
- öffentliche Feuer 96<sup>1</sup>. 126.
- Reiben 70.
- Strick zum Reiben 72.
- Umschreiten des Feuers 188.
- dauernde Unterhaltung 121.
- Ursprung dreifach 90.  
und Wind 151.  
cf. Agni.
- Finsternis cf. *tamas*.
- Frühling und Frühlingsopfer 27. 29.  
39. 81. 83. 240.
- Gandharva 6. 255.
- gāthapati 203.
- gārhapatya 60. 90. 91. 93.  
Gaufeuer 124.
- Gemeindeherd 96<sup>1</sup>.
- gharma (drei) 34<sup>1</sup>. 96.
- Götter, tragen Äxte 136<sup>1</sup>.  
ihr Opferfeuer ist Sūrya 143 (cf.  
Sūrya).
- Spenden von denen für Manen im  
RV. schon unterschieden 31<sup>4</sup>.
- Verkörperungen abstrakter Be-  
griffe 17; von Naturerschei-  
nnungen 4. 14.
- Verschmelzung der Götter ver-  
schiedener Stämme 15.
- finden den Weg zum Himmel  
nicht 165<sup>1</sup>.
- ihre Zeit (uttarāyana) 30. 59. 82.
- Gürtel beim Opfer, beim Upanayana  
163<sup>5</sup>. 169<sup>1</sup>.
- havyavāhana 107.
- haoma 216. 239.
- Herbst (Rudra's Jahreszeit) 191.  
193. 194<sup>2</sup>.
- Honig 176.
- Indra 6. 13. 175.
- Indrägnī 142.
- Jahr, rituelles 29. 51<sup>5</sup>.  
Anfang 26. 29. 31<sup>5</sup>. 82 (cf. Früh-  
ling).  
cf. Neujahr.
- Jahreszeiten, dunkle Zeit (cf.  
*tamas*) 82.
- drei 33 ff.
- Verschiebung d. Benennung 194<sup>3</sup>.  
cf. Frühling, Herbst, Regenzeit,  
Sommer, Winter.
- Jamadagni 172.
- Kakṣīvat Aučija 165<sup>4</sup>.
- Kalyāṇa 164<sup>5</sup>.
- kavyavāhana 107.
- Kāpeyapriester 157.
- Kāpivana Bhauvāyana 157.

- Kṛçānu 207.  
 Kuhstall (Öffnung desselben) 33. 158.  
 Krivi 204<sup>4</sup>.  
 Krankheiten (Opfer dabei) 193.  
 Kreuzweg 189.  
 Lappenbäume 190.  
 Leichenfeuer 116.  
 Licht, seine Wiedergewinnung 31.  
 Lotus 74 ff.  
 Mädchen, schreiten ums Feuer 188.  
 190<sup>1</sup>.  
 mahādeva 204.  
 mahāvrata 190<sup>1</sup>.  
 mahāvīra-Topf 217.  
 mahiman (drei) 96.  
 Maṇḍala, Charakter des IX. 231.  
 Manen 90. 100. 122.  
 und Br̥haspati 102. 103.  
 -Feuer 162; seine Einsetzung  
 89. 107 ff.  
 und Götter 82. 140.  
 und Jahresanfang 29.  
 -Kult 31<sup>4</sup>. 190<sup>1</sup>.  
 und Mond 92.  
 und Narāṇaśa 98 ff.  
 und Sonne 141.  
 und Vaiçyānara 141.  
 und Wind 92.  
 ihre Zeit (dakṣināyana) 141. 167.  
 Manu 58. 155. 161.  
 Maruts 202; ihr Vater 198.  
 Mānava cf. Nābhānediṣṭha, Čāryātā.  
 Mātarīcvan 149 ff.  
 Maulwurf cf. āku.  
 Meerfeuer 143<sup>3</sup>.  
 Mond 60 (cf. Soma.)  
 als „Brüller“ 4.  
 und Finsternis 223 ff.  
 nektarhaltend 218. 223.  
 für ihn bezeichnende Vorstellun-  
 gen 223.  
 in den Wassern 143. 223.
- Morgenröte s. Uṣas.  
 mṛgavyādha 205<sup>1</sup>. 208<sup>3</sup>.  
 Mūjavat 189. 191<sup>5</sup>.  
 Narāṇaśa, nārāṇaśa 61. 98.  
 Becher 98.  
 Etymologie des Namens 105.  
 Texte 100 ff.  
 Nairyōsaṅha 107.  
 Nābhānediṣṭha 164. 182<sup>4</sup>.  
 Nektar und Soma 240.  
 Neufeuer 69. 78 ff. 82.  
 Holen, Verteilen desselben 76. 96<sup>1</sup>.  
 Neujahr, wird angesungen 32. 137.  
 s. Jahr.  
 nityadhṛt 88. 121 ff.  
 Norden 182. 186; NW. 197.  
 Opfer, Anfang 29 (cf. Jahresanfang).  
 ihr Ende 186.  
 -Feuer der Götter 59. 143.  
 und Dakṣinā 99<sup>4</sup>. 196<sup>2</sup>.  
 in der Nacht 233.  
 und Opfertier (innere Beziehung)  
 201.  
 von Rudra durchbohrt 183.  
 Symbolik 217.  
 Sympathiezauber 217.  
 Überreste des Opfers 183.  
 pañcāgni 118.  
 pañcāvattin 172.  
 Pani's 169.  
 Pfeilschütze (Rudra) 192.  
 Pferd (weisses) als Dakṣinā 166.  
 Para Āṭḍāra 165<sup>4</sup>.  
 paçupati 204. 208<sup>4</sup>.  
 pitaraḥ devāçatravah 142.  
 cf. Manen.  
 pitṛ devabandhu 174.  
 pitṛyāṇa 30. 82. 138. 141.  
 pradāvya 65 (s. Waldbrände).  
 pravara 57.  
 pravargya 114<sup>1</sup>. 217.

Prajāpati, Incest 53.  
 gibt Rudra Namen 205 ff.  
 und Uṣas 52 ff.  
 Pūṣan 18; und Bock 80<sup>2</sup>.  
 rājasūya 196.  
 rātri 44 (Unterschied von tamas)  
 rauhiṇa-Kuchen 217.  
 Rgveda und seine Dichter 63.  
 Regenzeit 146. 193. 194<sup>2</sup>. 195.  
 Ritual, Wandel 121<sup>2</sup>; in der Ter-  
 minologie 98.  
 Rudra 52<sup>2</sup>. 53. 179 ff.  
 = Agni 195.  
 und Berge 197. 198.  
 Farbe 198. 200. 201<sup>1</sup>.  
 und Herbst 191.  
 Namen 203 ff.  
 und Opfer 141.  
 Opfertiere 201<sup>1</sup>.  
 und Soma 184.  
 ursprüngliche Auffassung 199.  
 gefährdet das Vieh 185.  
 Waffen 193.  
 und Wälder 199.  
 weint 184.  
 wirft seinen Zorn ins Wasser 184.  
 Rudra's 195. 202.  
 Rudrādhyāya 117.  
 ruru 201.  
 Ātarudriyahoma 196.  
 Ārva 15. 204.  
 Ākāpūṇi 115.  
 Āryātā Mānava 164. 172.  
 Āūlagava 185. 203.  
 Sakko (Indra) 9.  
 sacra publica 121.  
 sabhā 120<sup>1</sup>. 124<sup>6</sup>. 163<sup>5</sup>.  
 Sabhyafeuer 89. 118 ff.  
 samāropāṇa 69.  
 saraṇyū 50.  
 Saramā 48.  
 Savitṛ 19.

sākamedha 186. 191. 208.  
 sāman 181.  
 Sāmasänger 31. 158. 172; Neujahrs-  
 sänger s. Neu Jahr.  
 Sāmidhenilieder 71<sup>1</sup>.  
 Schildkrötensage 164.  
 Seelenwanderung 8.  
 Sondergötter 19. 66.  
 Soma 209 ff.  
 aṇču, ketu, račmi 226.  
 çrṅge 229.  
 und Dämonen 240.  
 als kosmogonische Macht 234.  
 und Morgenröte 234.  
 und Nacht 224.  
 Opfer ein Sympathiezauber 217 ff.  
 Pflanze 210 ff.  
 im Ritual 212 ff.  
 seine Rosse, Wagen 222.  
 als Varuṇa 215.  
 und Sūrya 214.  
 Sommer 195.  
 Sonne und Agnyādheya 79.  
 und Götter 135.  
 und Mond 5.  
 im Norden 207.  
 = Opferfeuer, -pfosten, Ross etc.  
 der Götter 136. 141.  
 und Wasser 144 ff.  
 Wende 137. 190<sup>1</sup>.  
 Wiedergeburt 32.  
 sruc 87.  
 Stammesheiligtum 123.  
 Staubstürme 250.  
 Sternbilder und Jahreszeit 207. 208.  
 Stoma's 203.  
 Südfeuer s. Dakṣināfeuer.  
 Südwind 150.  
 Symbolik der Opfer 218.  
 sūrya, Purohita der Götter 136.  
 Verse an ihn im Ritual 214.  
 cf. Sonne.

sūryā 41.	Vaiçvānara 61. 113.
Mond und Sterne 42.	-graha 114 <sup>1</sup> .
svāhā 182. 187 <sup>2</sup> .	und Götter 116. 185.
Tanūnapāt 102 <sup>1</sup> . 110 ff.	und Jahr 113.
tamas (dunkle Jahreszeit) 59. 82.	und Kṣatra 113.
141. 145; und rātri 44.	und Sūrya 118.
tapas 163.	als Stammesgott 122.
tīṣya 207. 208.	vaitānika 118.
Tradition beim Agnikult 57.	Vāyu 60 (s. Wind).
Trasadasyu Paurukutsa 165 <sup>4</sup> .	virāj 50.
Tryambaka 188 ff. 206.	viçpati 123.
Tvaṣṭṛ 16.	Vītaḥavya Crāyasa 165 <sup>4</sup> .
Udgātṛ 80. 159 <sup>2</sup> .	Wald-
Umdeutung von Göttern 6.	Brände 64. 123 <sup>2</sup> .
upāvaraḥaṇa 69.	Gegensatz zu Dorf 200.
Uṣas 7. 13. 23 ff. 205. 206. 207.	Genie d. W. 201.
die drei Uṣas 33.	Tiere d. W. nicht opferrein 201 <sup>1</sup> .
ihr Charakter in Indien 38.	wildwachsende Pflanzen 196.
und Indra 43.	Wind und Feuer 94. 151. 152 ff.
als Kuh, oder mit Rindern. Ros-	und Wasser 144 <sup>5</sup> .
sen, Wagen 36.	Winter 39 (s. tamas).
und Nacht 44.	Wintersonnenwende 146.
Nacht und Sūrya 45 ff.	Wolken 37.
und Prajāpati 52.	Würfelspiel 119.
und Sūrya 40.	yajñāyajñīyasāman 91. 141.
ūlhāḥ 37.	Yama 94 <sup>2</sup> . 141 <sup>2</sup> . 172.
uttarāyaṇa 29 <sup>2</sup> . 30. 82. 138. 141.	und Agni 106 <sup>3</sup> .
varāha 181 <sup>1</sup> . 200.	Zauber u. Zauberfeuer 162. 173. 217.
Varuṇa 175. 176.	und Bṛhaspati 103.
und Meer 10.	Zeit der Götter und Manen 30. 59
Stammvater der Bhṛgu's 170.	82. 141. 167.
	Zwölfzahl 81.

### III. Verzeichnis wichtigerer Stellen.

(Aufgenommen sind nur die des RV. und AV.)

#### Rgveda.

I.	III.	VI.
18 . . . . 102	2, 9 . . . 97 <sup>5</sup>	7—9 . . . 145
31, 4 . . . 97 <sup>1</sup>	2, 11 . . . 147 <sup>2</sup>	9, 3 . . . 115
59 . . . . 123	10, 9 . . . 83 <sup>1</sup>	15, 16 . . . 86
59, 1 . . . . 117 <sup>2</sup>	17, 3 . . . 33 <sup>3</sup>	16, 13 . . . 74
59, 2 . . . . 114	23, 4 . . . 125	39, 3 . . . 232 <sup>2</sup>
70, 10 . . . . 99 <sup>4</sup>	29, 11 . . . 101. 110 <sup>3</sup>	39, 5 . . . 125 <sup>3</sup>
91, 16—18 . . . 227 ff.	29, 5. 9. 12. 13 . . . 71	44, 24 . . . 236
92, 4 . . . . 38	31, 3 . . . . 82	59, 1 . . . 82. 142
95, 1 . . . . 103 <sup>1</sup>	53, 11 . . . . 125	60, 2 . . . . 37
▲ 95, 2. 3 . . . 127. 128	53, 14 . . . . 241 ff.	
114, 5 . . . . 200		
115, 4 . . . . 46 <sup>2</sup>		
122, 2 . . . . 47		
128, 3 . . . . 114 <sup>2</sup>		
164, 1 . . . . 128	IV.	
164, 30 . . . . 8	1, 9 . . . . 72	1, 4 . . . . 125
164, 38 . . . . 8. 103 <sup>1</sup>	1, 11 ff. . . . 82	1, 9 . . . . 96 <sup>1</sup>
164, 46 . . . . 152	1, 13 ff. . . . 31 <sup>3</sup>	6 . . . . . 123
174, 7 . . . . 33 <sup>3</sup>	2, 17 ff. . . . 82	7, 5 . . . . 125
181, 8 . . . . 125 <sup>3</sup>	3, 11 . . . . 83 <sup>1</sup>	33, 7 . . . . 34 <sup>1</sup>
185, 9 . . . . 106 <sup>2</sup>	51, 2 . . . . 38	46, 3 . . . . 200 <sup>2</sup>
		76, 4 . . . . 30 <sup>1</sup>
		80 . . . . . 29
		97, 6 . . . . 103 <sup>3</sup>
	V.	
	1, 6. 10 . . . 124	
II.	2, 8 . . . . 138	
1, 6 . . . . 200	41, 3 . . . . 200 <sup>3</sup>	VIII.
3, 2 . . . . 104 <sup>3</sup>	43, 12 . . . . 103	20, 17 . . . . 200 <sup>3</sup>
9, 3 . . . . 114	47, 5 . . . . 46 <sup>6</sup>	41, 3 . . . . 33 <sup>3</sup>
18, 1 . . . . 83 <sup>1</sup>	79, 9 . . . . 42 ff.	43, 28 . . . . 127 <sup>1</sup>
40 . . . . 18		69, 8—10 . . . 237

IX.	X.	62 . . . . . 161
5 . . . . . 111	• 2 . . . . . 141	62, 2. 3. 7 . . . 30 <sup>1</sup>
5, 9 . . . . . 238	2, 1—7 . . . . . 30 <sup>3</sup>	64, 8 . . . . . 207
9, 4 . . . . . 235	4, 6 . . . . . 71	67, 4 . . . . . 33 <sup>3</sup>
11, 2 . . . . . 176	10, 1 . . . . . 53 <sup>1</sup>	70, 2 . . . . . 104
15, 5 . . . . . 226	14, 2 . . . . . 8	85, 3 . . . . . 240
17, 5 . . . . . 236	14, 6 . . . . . 174. 177	85, 21 . . . . . 109 <sup>3</sup>
27, 5 . . . . . 232	16, 9—12 . . . . . 108 ff.	88, 2 . . . . . 83 <sup>1</sup>
49, 5 . . . . . 224	17, 1. 2 . . . . . 47	88, 11 . . . . . 135
63, 8—9 . . . . . 238	18, 8 . . . . . 109 <sup>3</sup>	88, 14. 17 . . . . . 114 <sup>2</sup>
67, 28 . . . . . 226 ff.	27, 17 <sup>ab</sup> . . . . . 121 <sup>2</sup>	88, 15 . . . . . 141
67, 30 . . . . . 130 <sup>4</sup>	27, 17 <sup>cd</sup> . . . . . 144	93, 5 . . . . . 144
74, 2 . . . . . 226	28, 8 . . . . . 136 <sup>1</sup>	107, 1 . . . . . 30 <sup>1</sup>
86, 14 . . . . . 234	31, 1 . . . . . 106 <sup>2</sup>	108, 10 . . . . . 162
86, 42 . . . 106 <sup>2</sup> . 233 ff.	32, 6 ff. . . . . 138 <sup>3</sup>	108, 11 . . . . . 49
87, 1. 2 . . . . . 211	35 . . . . . 83	124, 1 . . . . . 140
100, 9 . . . . . 234	45 . . . . . 60	142, 3. 4 . . . . . 64 <sup>5</sup>
111, 3 . . . . . 236	45, 1 . . . . . 127	181, 3 . . . . . 140
	51—53. . . . . 139	182 . . . . . 102
	57, 3 . . . . . 100	189, 2 . . . . . 48

### Atharvaveda.

III, 10 . . . . . 28	VIII, 9, 11 . . . . . 34 <sup>1</sup>	VIII, 9, 11—13 . . . . . 51
VIII, 8. 23 . . . . . 50	9, 12 . . . . . 47	XI, 2, 19. 22 . . . . . 192
	XIII, 1. 33 . . . . . 50	

### Avesta.

Ys. 17, 11 . . . . . 107 | Vend. 19, 34 . . . . . 107



## Verbesserungen und Bemerkungen.

---

### Zu vol. I.

S. 135, Z. 26: für ,35.<sup>4</sup> lies ,32.<sup>4</sup> Breitengrad.

Zu S. 334 ff.: wie sich aus vol. II, S. 112 ff. ergibt, ist unter Vaīç-vānara überall die Sonne resp. das Āhavaniyafeuer zu verstehen.

### Zu vol. II.

Zu S. 9, Z. 21: hinter *gabbha* schalte ein ‚oder Wesenskeim‘.

Mit *gabbha* haben gandharva Winternitz (Hochzeitsrit. 48), Kirste (WZKM. VI, 175) identifiziert. Pischel hat seine frühere ebenso lautende Erklärung zu Gunsten der von Oldenberg ‚Wesenskeim‘ aufgegeben (GGA. 1895, S. 452; VStud. II, 234). Von den genannten Gelehrten hat keiner in befriedigender Weise versucht, diese Bedeutung mit der sonst sich findenden zu vermitteln und die Bedeutungsübergänge darzulegen. Das wäre aber notwendig gewesen. Ich beanstante jene Deutung nach wie vor. Vgl. ausserdem ZDMG. XLIX, 287 ff.

S. 14, Anm. 2 lies: Anz. f. ISAK. VIII, p. 25.

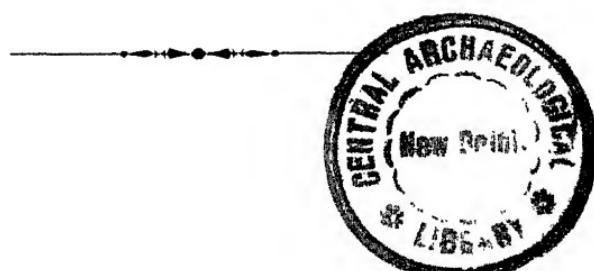
Zu S. 25 ff.: Wenn ich in einer grossen Reihe von Versen Uṣas als ‚Neujahrsgöttin‘ erkläre, so bleibt natürlich daneben auch die Deutung der Uṣas als Morgenröte des gewöhnlichen Tages für andere Verse bestehen.

S. 28, Anm. 2, Z. 2 lies: *parivatsarā*.

S. 74, Anm. 1: Über Brennspiegel cf. Yāska VII, 23.

S. 134, Z. 2 lies 131<sup>4</sup> statt 131<sup>1</sup>.

S. 163. 172 ist noch ein Hinweis auf die Haartracht der Aṅgiras' resp Bhṛgu's (s. Rituallitt. 7) hinzuzufügen.



Buchdruckerei Maretzke & Martin, Trebnitz in Schles.

